Luthertum und Katholizismus im Gespräch

Ökumenische Perspektiven

im Auftrag des
Instituts für ökumenische Forschung
in Straßburg

herausgegeben von
Marc Lienhard und Harding Meyer

Ökumenische Perspektiven

Nr. 3

Harding Meyer

Luthertum und Katholizismus im Gespräch

Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge
in den USA und auf Weltebene

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main
Verlag Josef Knecht · Frankfurt am Main

Herrn Professor Dr. Kristen Ejner Skydsgaard,
dem langjährigen Freund und Weggenossen
unseres Instituts in Dankbarkeit zum
70. Geburtstag gewidmet.
Institut für ökumenische Forschung

ISBN 3 7820 0281 4 (Verlag Josef Knecht)
ISBN 3 8747 6020 0 (Verlag Otto Lembeck)
© 1973 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Printed in Germany
Gesamtherstellung: Druckerei Otto Lembeck,
Frankfurt am Main und Butzbach

Inhalt

I. Der Kontext 7

II. Vorgeschichte, Durchführung und Charakter der Gespräche 11

A. Das Gespräch zwischen Lutherischem Weltbund (LWB) und der Römisch-katholischen Kirche . . . 11

Die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" (1965-1966) 11
Die Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" (1967-1971) 13

B. Der katholisch/lutherische Dialog in den USA . . 16

Die erste Phase 18
Die zweite Phase 21
Zum Gespräch über die Interkommunionsfrage 22
Zum Gespräch über ein gesamtkirchliches Amt und den päpstlichen Primat 23

C. Das Verhältnis zwischen USA-Dialog und Studienkommission 25

D. Der „offizielle" Charakter der Gespräche 26

E. Die „bilaterale" Form der Gespräche 28

F. Der Umschlag vom Lehrgespräch zum Gespräch über kirchliche Gemeinschaft 31

G. Die „Sondervoten" des Malta-Berichtes 33

III. Zur Methodik der Gespräche 37

A. Einbeziehung der modernen biblisch-exegetischen Forschung 38

B. Beachtung von Geschichte und Geschichtlichkeit . . 40

C. Hinterfragung der traditionellen Begrifflichkeit . . 41

D. „Konvergenz" statt „Konsens" 42

IV. Die Ergebnisse der Gespräche 45

A. Das Verständnis von Evangelium 45

1. Die Souveränität des Evangeliums und die Kriterien seiner Überlieferung 45

2. „Mitte" christlicher Verkündigung und „Hierarchie der Wahrheiten" 48
3. Verständnis und Stellenwert der Rechtfertigungslehre 51
4. Die „Weltlichkeit" des Evangeliums 54
B. Die Eucharistie 57
1. Eucharistie als Opfer 57
2. Gegenwart Christi im Abendmahl 60
3. Exkurs: Der katholisch/lutherische Dialog über die Eucharistie in seinem Verhältnis zum lutherisch/reformierten Abendmahlsgespräch . 63
4. Die Interkommunionsfrage 66
C. Das kirchliche Amt 69
1. Konsens im Grundverständnis von kirchlichem Amt 71
2. Konvergenzen 73
a) Amt als Dienst am Wort und Dienst am Sakrament 74
b) Apostolische Sukzession 75
c) Ordination als Sakrament 79
d) Der „priesterliche Charakter" (character indelebilis) 81
3. Gegenseitige Anerkennung der Ämter 83
4. Der päpstliche Primat 86
V. Die Rezeption der Dialogergebnisse als vor uns liegende Aufgabe 91

Dokumentation
1. Die Eucharistie — Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme 97
2. Eucharistie und Amt — Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme 111
3. Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche". 143

Register 175

I. Der Kontext

Auch im Blick auf die ökumenische Frage war das Zweite Vatikanische Konzil nicht so sehr eine Gelegenheit zur Fixierung bestimmter Gesichtspunkte oder der Endpunkt vorausgegangener Entwicklungen, sondern vielmehr ein Aufbruch, eine Eröffnung neuer Möglichkeiten, „der Anfang des Anfangs"[1]. Was das Ökumenismus-Dekret über den Dialog und das Verhältnis der Römisch-katholischen Kirche zu anderen Kirchen sagte, wies deutlich in die Zukunft und war eine „Magna Charta"[2] für das, was kommen sollte. Es umriß keine Ergebnisse, sondern stellte Aufgaben, gab Anstöße, zeigte Möglichkeiten und formulierte Orientierungshilfen, die dann im „Ökumenischen Direktorium" noch konkreter ausgezogen wurden. Zugleich wurde im „Sekretariat für die Einheit der Christen" ein Instrument geschaffen, das zusammen mit den örtlichen und regionalen Ökumenischen Kommissionen diesen neuen Aufgaben in besonderer Weise dienen sollte.

Unmittelbare Folge des Konzils, gleichsam noch aus dem Konzil selbst und den Begegnungen zwischen Konzilsvätern, Konzilsberatern und Konzilsbeobachtern herauswachsend, war die Aufnahme zahlreicher offizieller bilateraler Dialoge — auf internationaler wie nationaler Ebene — zwischen katholischer Kirche und nicht-katholischen Kirchen.

Form, Methode und Zielsetzung dieser Gespräche sind verschieden. Wichtig ist dreierlei, das alle diese Dialoge gemeinsam haben:

1. Es sind ihrem Charakter nach kirchlich „offizielle" Dialoge, die das Stadium mehr oder minder privater Initiativen hinter sich gelassen haben. Was das, zumal für die Ergebnisse der Dialoge, heißt oder nicht heißt, wird später noch zu fragen sein. Die Tatsache als solche jedoch muß festgestellt und schon hier unterstrichen werden. Kardinal Willebrands z. B. sagt von den Teilnehmern der vom Einheitssekretariat verantworteten Dialoge: „Sie werden ernannt durch die höchsten Autoritäten

[1] K. Rahner, Das Konzil — ein neuer Beginn, Freiburg 1966, S. 14.
[2] Kardinal J. G. M. Willebrands, Bericht über die ökumenische Gesamtsituation vom Standpunkt des Einheitssekretariats in: Catholica 1968/2, S. 120.

sowohl der katholischen Kirche wie auch des andern im betreffenden Gespräch engagierten Partners. Das besagt, daß die Mitglieder ... für ihre Kirchen ... im wahrsten Sinne des Wortes repräsentativ sind"[3]. Auch P. Jérôme Hamer, der gegenwärtige Sekretär des Einheitssekretariats, betonte in seinem Bericht vor der Plenarsitzung des Sekretariats im November 1969 den „offiziellen" Charakter der Dialoge[4].

2. Auch wenn Form und Methoden der einzelnen Gespräche variieren, so handelt es sich doch nirgends um „eine Art gutnachbarliches Gespräch", wie P. Hamer sagt. Das wäre in der Tat ein „Dialog der Resignation". Es geht also nicht darum, aus dem Stacheldraht zwischen den Kirchen eine Rosenhecke zu machen oder die Ampèrezahl im Trennungszaun zu verringern. Es geht um Gemeinschaft, auch wenn dieses Ziel über eine Reihe von Etappen und Vorstufen hinweg erreicht werden muß. Dieser Punkt scheint mir gerade in der gegenwärtigen Situation, in der man bereits auf eine erhebliche Dialogstrecke zurückblicken kann und sich von selbst die Frage nach Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft aufdrängt, so wichtig zu sein, daß man noch einmal einen berufenen Vertreter des Einheitssekretariats zu Worte kommen lassen sollte. Auf die Frage, ob denn ein Dialog überhaupt „ein niedrigeres Ziel als die Zusammenführung aller Christen zur Einheit ein und derselben Kirche" haben könne, antwortet P. Hamer: „Gewiß, bevor man von Einheit spricht, kann es andere Fragen geben, die ins Auge zu fassen sind. Man muß die Straße frei machen. Jedes zu beseitigende Hindernis kann Gegenstand eines in sich begrenzten Programms sein. Man wird z. B. die Reibungspunkte zwischen zwei Konfessionen und ihre Ursachen zu erörtern haben. Anschließend wird man sich daranmachen, einen Überblick zu geben über die gemeinsamen Überzeugungen. Danach sind die Voraussetzungen einer Zusammenarbeit zu untersuchen. Jedoch muß man sich klar dessen bewußt sein, daß all diese in sich begrenzten Programme nur Teile, sukzessive Etappen eines Gesamtplanes sind, der seinerseits auf die sichtbare und organische Einheit ausgerichtet ist"[5].

[3] Ibid. S. 122.

[4] Informationsdienst des Sekretariats für die Einheit der Christen, Nr. 9, 1970/1, S. 12.

3. Alle Gespräche haben die Form „bilateraler" Begegnungen, sind also Gespräche zwischen der katholischen Kirche und jeweils nur einer anderen Kirche oder Konfessionsfamilie[6]. Diese Form hat sich nicht zufällig ergeben, sondern ist bewußt gewählt worden. Dahinter steht die Überzeugung, daß zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen, Traditionen und Konfessionen jeweils spezifische Unterschiede wie auch spezifische Gemeinsamkeiten bestehen, die in einer bilateralen Begegnung am gezieltesten und am wirkungsvollsten erörtert und zum Tragen gebracht werden können.

Das Hauptbedenken, das lange Zeit innerhalb der ökumenischen Bewegung gegenüber bilateralen Gesprächen bestanden und eine gelegentlich vielleicht allzu einseitige Befürwortung multilateraler Begegnungen verursacht hat, war, es könnte durch eine nur zweiseitige Konfrontation „der enge Konfessionalismus ... von neuem gestärkt werden"[7]. Diese Sorge hat sich, so darf man heute getrost sagen, überlebt[8]. Die Ergebnisse der bilateralen Gespräche der letzten Jahre haben das klar erwiesen, und die im folgenden zu behandelnden katholisch/lutherischen Dialoge sind dafür nur ein Beispiel unter anderen. Es ist darum nicht mehr als die Anerkennung eines Faktums, wenn die letzte Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen den bilateralen Gesprächen eine „wesentliche Rolle" bei der Annäherung der Kirchen zumißt und die multilaterale und die bilaterale Form des Gesprächs als „komplementär" versteht[9].

[5] Ibid. S. 11.

[6] Die einzige echte Ausnahme ist der im November 1971 aufgenommene Dialog zwischen Römisch-katholischer Kirche, Lutherischem Weltbund und Reformiertem Weltbund über „Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe". Die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" zwischen katholischer Kirche und Ökumenischem Rat der Kirchen (seit 1965) hat einen besonderen Status.

[7] Willebrands, a.a.O. S. 123.

[8] Kardinal Willebrands sagt mit Recht, „daß die direkte Begegnung zwischen der katholischen Kirche und den anderen Kirchen und Konfessionen durch den ökumenischen Geist und die ökumenische Bewegung möglich und fruchtbar geworden ist". Ibid.

[9] Löwen 1971. Studienberichte und Dokumente der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, hrg. v. K. Raiser, Beiheft 18/19 zur Ökumenischen Rundschau, 1972, S. 236 u. 231.

II. Vorgeschichte, Durchführung und Charakter der Gespräche

Unter allen nachkonziliaren bilateralen Dialogen zwischen der Römisch-katholischen Kirche und nicht-katholischen Kirchen war das katholisch/lutherische Gespräch zeitlich gesehen auf Weltebene wie in den USA das erste.

A. *Das Gespräch zwischen Lutherischem Weltbund (LWB) und der Römisch-katholischen Kirche*

Noch während des Konzils wurden zwischen Konzilsbeobachtern des LWB und Vertretern des Einheitssekretariats erste informelle Vorgespräche darüber geführt, ob und in welcher Form die durch das Konzil entstandenen Kontakte fortgesetzt und weiter entwickelt werden könnten. Dem Exekutivkomitee des LWB lag auf seiner Sitzung im September 1964 das „Memorandum" eines lutherischen Konzilsbeobachters (G. Lindbeck) vor, das Möglichkeiten und Probleme zukünftiger bilateraler Gespräche zwischen LWB und Rom umriß. Das Exekutivkomitee erklärte sich daraufhin grundsätzlich bereit zu einer Fortführung der Kontakte, ohne dies bereits näher zu präzisieren, und bestimmte, daß von seiten des Weltbundes das Generalsekretariat als Verbindungsstelle fungieren sollte. Diese Entscheidung wurde sogleich durch eine lutherische Delegation dem Einheitssekretariat in Rom übermittelt und fand dort ein positives Echo.

Die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" (1965-1966)

Zur Klärung der Frage, in welcher Weise die Kontakte zwischen LWB und der Römisch-katholischen Kirche am besten fortgeführt und intensiviert werden könnten, wurde Mitte 1965 eine „Gemeinsame Arbeitsgruppe" gebildet, die zweimal (August 1965 und April 1966) zusammenkam[1].

[1] Vgl. den Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" (im folgenden stets als „Malta-Bericht" zitiert) Nr. 1, 2 und 4. Der Bericht der „Arbeitsgruppe" wurde veröffentlicht in: Lutherische Rundschau Nr. 4/1966, S. 560 ff.

Durch ihre Ergebnisse bestimmte sie die Arbeitsweise der nachfolgenden „Studienkommission" in verschiedener Hinsicht:

1. Sie sprach sich — aus den bereits erwähnten Gründen — für die bilaterale Form des Gesprächs aus. Die Frage, ob der Reformierte Weltbund — wenigstens durch einen Beobachter — an den Gesprächen beteiligt werden sollte, wurde darum negativ entschieden[2].

2. Die „Arbeitsgruppe" machte zugleich klar, daß der künftige Dialog den Charakter eines theologischen Gesprächs haben sollte[3]. Dadurch wurden Thematik und Methode wie auch die Art der personellen Zusammensetzung der „Studienkommission" weitgehend mitbestimmt.

3. Man war der Überzeugung, daß es in dem Gespräch zwar um „traditionelle theologische Kontroversfragen" gehen müsse, daß es aber doch nicht um eine geradlinige Wiederaufnahme früherer Kontroversen gehen könne und dürfe. Für einen katholisch/lutherischen Dialog bieten sich heute neue Voraussetzungen. Traditionelle Kontroversfragen erscheinen aufgrund neuer geschichtswissenschaftlicher und exegetischer Einsichten in einem neuen Licht und in veränderter Gestalt. Diese Veränderungen der bisherigen Positionen und diese „neue Sicht der konfessionellen Unterschiede" sind es, die dem heutigen Gespräch eine reelle Chance geben und es davor bewahren, zu einer bloßen Reprise früherer Religionsgespräche zu werden[4].

[2] Diese Entscheidung war zum damaligen Zeitpunkt verständlich und formal berechtigt, da die lutherisch/reformierten Gespräche in den USA wie in Europa erst begonnen hatten. Heute, nach Beendigung dieser Gespräche, haben sich die Voraussetzungen verändert. Eine unlängst abgehaltene Konsultation des LWB über „Bilaterale Gespräche" (November 1971) konnte deshalb empfehlen, bei der Fortführung lutherisch/katholischer Gespräche eine reformierte Beteiligung zu erwägen (Lutherische Rundschau Nr. 2/1972, S. 226). Das ursprünglich ebenfalls bilateral geplante Gespräch zwischen LWB und katholischer Kirche über Ehe und Mischehe, dessen Beginn sich bis zum November 1971 hinauszögerte, wird aufgrund dieser neuen Voraussetzungen bereits gemeinsam mit dem Reformierten Weltbund durchgeführt.

[3] Vgl. Malta-Bericht Nr. 2.

[4] Bericht der Arbeitsgruppe, a.a.O. S. 561.

4. Interessant und wichtig ist schließlich, daß die „Arbeitsgruppe" darauf verzichtete, eindeutig sagen zu wollen, wo die eigentliche Wurzel oder die Wurzeln der Konfessionsverschiedenheit liegen. Die beiden Referate zum Thema „Welche theologischen Fragen werden im Verhältnis zwischen Römisch-katholischer und lutherischer Kirche für den künftigen Dialog als zentral empfunden?" (K. E. Skydsgaard und Bischof Volk) beschreiben zwar eine Reihe von Sachproblemen, und auch der Bericht der „Arbeitsgruppe" formulierte eine recht detaillierte Liste dieser Probleme. Die Frage nach ihrem Stellenwert aber wird nicht zu beantworten versucht. Auch hieran zeigte sich, wie das Gespräch zwischen Luthertum und Katholizismus heute gegenüber den bisherigen Positions- und Differenzbestimmungen eine neue Offenheit besitzt. Das der „Studienkommission" gegebene Gesamtthema „Das Evangelium und die Kirche" bezeichnete darum auch mehr den Rahmen als den Gegenstand des Gesprächs und gab der Studienkommission die Freiheit, den Weg und die Phasen des Gesprächs nach eigenem Urteil zu bestimmen.

Die Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" (1967-1971)

Zur Bildung der von der „Arbeitsgruppe" vorgeschlagenen Studienkommission kam es im Laufe des Jahres 1967. Die Namen ihrer insgesamt 14 Mitglieder sind am Schluß des Malta-Berichtes aufgeführt. Hinzu kamen Mitglieder des Einheitssekretariats und Vertreter des LWB, die als Stabspersonen teilnahmen, sowie ein Beobachter des ÖRK[5]. Außerdem waren zu den einzelnen Sitzungen Berater oder Referenten eingeladen[6].

[5] Als Mitglieder des Einheitssekretariats nahmen teil: J. Kardinal Willebrands (1., 3. und 5. Sitzung), Pater J. Hamer, OP (2. und 4. Sitzung), Dr. A. Hasler.
Vom Stab des LWB: Dr. A. Appel (1., 4. und 5. Sitzung), Pastor C. H. Mau (2. und 3. Sitzung), Professor Dr. V. Vajta und Dr. Harding Meyer.
Beobachter des ÖRK waren: 1. Sitzung: Professor Dr. L. A. Briner (reformiert, USA), 2. Sitzung: Professor D. W. Küppers (altkatholisch, Deutschland), 3. — 5. Sitzung: Pastor Dr. R. J. Ehrlich (reformiert, Schottland).

Über die Aufeinanderfolge und Thematik der insgesamt fünf Sitzungen wird im Malta-Bericht bereits das Wichtigste gesagt (Nr. 4-6). Referate und Referenten der verschiedenen Sitzungen seien hier jedoch im einzelnen aufgeführt:

1. Sitzung (Zürich, November 1967)
   Evangelium und Überlieferung
   Referate:
   1. Die Frage nach dem Evangelium in der Verkündigung Jesu und in der Verkündigung der neutestamentlichen Gemeinden (Vögtle)
   2. Das Überlieferungsproblem im Neuen Testament (Conzelmann) [7]
   3. Die Frage nach dem Evangelium als „Mitte" und dem Evangelium als „Fülle" des neutestamentlichen Zeugnisses (Stendahl)
   4. Kerygmatischer und normativer Charakter des Evangeliums (Fitzmyer).

2. Sitzung (Bastad, September 1968)
   Welt und Kirche unter dem Evangelium
   Referate:
   1. Die Welt, Ort des Evangeliums (Kasper)
   2. Die Welt, Ziel des Evangeliums (Persson)
   3. Die Vermittlung des Evangeliums in ökologischer Sicht (Hefner) [8]
   4. Die Konsequenzen des Dienstes an der Welt für die Gestalt der Kirche (Metz).

[6] 1. Sitzung: Professor Dr. J. Feiner (katholisch, Schweiz), Professor Dr. F. McCool, SJ (Rom), Professor Dr. K. H. Schelkle (katholisch, Deutschland).
2. Sitzung: Professor Dr. J. B. Metz (katholisch, Deutschland), Msgr. Ch. Moeller (katholisch, Rom), Professor Dr. Ph. Hefner (lutherisch, USA).
3. Sitzung: Professor Dr. W. Burghardt, SJ (USA), Msgr. Ch. Moeller (katholisch, Rom), Professor Dr. K. E. Skydsgaard (lutherisch, Dänemark).
4. Sitzung: Pater Y. M. J. Congar, OP (Frankreich), Professor Dr. St. Kuttner (katholisch, USA), Professor Dr. W. Dantine (lutherisch, Österreich).

[7] Veröffentlicht in: Theologische Literaturzeitung, 1969, Sp. 881—888.

[8] Veröffentlicht in: Lutherische Rundschau 1969, S. 414 ff.

3. Sitzung (Nemi, Mai 1969)
   Die Strukturen der Kirche
   Referate:
   1. Die Vielfalt der neutestamentlichen Kirchenstrukturen und die Frage ihrer Einheit (Conzelmann)
   2. Die Strukturen der Kirche in der geschichtlichen Entwicklung — Frühpatristik (Burghardt)
   3. Verständnis und Wirklichkeit des Amtes in der lutherischen Kirche (Lindbeck) [9]
   4. Verständnis und Wirklichkeit des Amtes in der katholischen Kirche (Schillebeeckx) [10].

4. Sitzung (Cartigny, Februar 1970)
   Evangelium und Recht (Christliche Freiheit)
   Referate:
   1. Freiheit und Bindung im Neuen Testament (Schürmann) [11]
   2. Evangelium und Recht in den lutherischen Kirchen (Dantine)
   3. Evangelium und Recht in der Römisch-katholischen Kirche (Kuttner)
   4. Die christliche Freiheit als Kontroverspunkt und gemeinsames Problem für Lutheraner und Katholiken heute (Lohff) [12].

5. Sitzung (Malta, Februar 1971)
   Erarbeitung des gemeinsamen Schlußberichts
   Zusätzliche Referate:
   1. Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen (Kasper) [13]
   2. Die Annahme des Menschen im Abendmahl (Vajta)
   3. Thesen zum Interkommunionsproblem (Witte).

Wichtig ist, daß jede der ersten vier Sitzungen einen gemeinsamen Bericht über „Tendenzen und Ergebnisse" der Gespräche

[9] Veröffentlicht in: Theological Studies, 1969, S. 588 ff.

[10] Veröffentlicht ibid. S. 567 ff.

[11] Veröffentlicht in: Catholica 1971, S. 22 ff.

[12] In gekürzter Fassung und unter dem Titel „An der Seite emanzipatorischer Bewegungen" veröffentlicht in: Evangelische Kommentare 1971, S. 80 ff.

[13] Veröffentlicht in: Theologische Quartalsschrift 1971, S. 97 ff.

erarbeitete. Diese Berichte[14] bildeten gleichsam das Rohmaterial für den Schlußbericht der Studienkommission, der auf der Sitzung in Malta abgefaßt und anschließend redaktionell überarbeitet wurde.

B. *Der katholisch/lutherische Dialog in den USA*

Die Vorgeschichte dieses Gesprächs reicht noch in die Zeit vor Beginn des Konzils zurück. Der Gedanke einer interkonfessionellen Studiengruppe zwischen Katholiken und Lutheranern scheint schon im Frühjahr 1962 innerhalb des Department of Theological Cooperation des National Lutheran Council erwogen worden zu sein. Noch im selben Jahre kam es zu informellen Unterredungen mit Vertretern der katholischen Kirche, auf denen diese Möglichkeit weiter erörtert wurde. In den Gesprächen besonders zwischen Paul C. Empie, Generalsekretär des USA-Nationalkomitees des LWB, und dem damaligen Bischof von Pittsburgh und heutigen Kurienkardinal John T. Wright stellte sich vor allem die Frage nach der Gesprächsebene und den Partnern. Zunächst war erwogen worden, ob nicht auf der einen Seite die „Catholic Theological Society" (die jährliche Konferenz katholischer Theologen) und auf der anderen Seite die „National Lutheran Educational Conference" (die Konferenz lutherischer College- und Seminarpräsidenten) als Partner fungieren sollten. Das erschien jedoch als unbefriedigend.

Dadurch daß die Nordamerikanische Katholische Bischofskonferenz sich Ende 1964 eine „Kommission für Ökumenische Angelegenheiten"[15] schuf, ergab sich eine neue und bessere Möglichkeit. Da ihr von katholischer Seite die Verantwortung für die weiteren Verhandlungen und ein eventuelles Gespräch mit den Lutheranern übertragen wurde, entschloß man sich auf lutherischer Seite, daß hier die Federführung beim USA-Nationalkomitee des LWB liegen sollte. Damit war die Partnerfrage geklärt und der offizielle Charakter der künftigen Gespräche gewährleistet.

[14] Sie sind zusammen mit einem ausführlichen Kommentar abgedruckt in: Lutherische Rundschau 1969, S. 467 ff. und 1971, S. 208 ff.

[15] „Commission for Ecumenical Affairs"; seit 1967 „The Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs".

Nachdem (im Februar 1965) auch die lutherische Missourikirche (Lutheran Church — Missouri Synod) zur Teilnahme eingeladen worden war und die Einladung angenommen hatte, trat im März 1965 ein Planungsausschuß zusammen, der über die Verfahrensweise beriet. Die katholische und die lutherische Delegation stellten bei dieser Gelegenheit jede für sich einen Katalog zu behandelnder Themen auf. Übereinstimmung bestand darin, daß das erste Gespräch sich mit dem Nizänischen Glaubensbekenntnis befassen sollte.

Auch dieser Dialog in den USA hat eindeutig den Charakter eines *theologischen* Gesprächs. Der Planungsausschuß hatte ausdrücklich von einem „in die Tiefe gehenden Dialog" gesprochen, der sich mit solchen „theologischen Fragen" beschäftigen sollte, die für das Verhältnis der beiden Kirchen zueinander von Wichtigkeit und Interesse sind. Er ist außerdem ein *kirchlich-offizieller* Dialog, sofern die Teilnehmer von ihren Kirchen beauftragt wurden, die katholischen Teilnehmer vom Bischofsausschuß für Ökumenische und Interreligiöse Angelegenheiten, die lutherischen Teilnehmer vom USA-Nationalkomitee des LWB[16].

Die räumliche Nähe zwischen den Teilnehmern ermöglichte einen sehr flüssigen halbjährlichen Gesprächsrhythmus, so daß es bislang schon zu insgesamt 14 Sitzungen kam. Dabei kann man deutlich eine erste kurze, im wesentlichen vorbereitende Phase

[16] In der personellen Zusammensetzung der Dialoggruppe kam es im Laufe der Jahre zu einigen Veränderungen. Es seien hier nur diejenigen Mitglieder und Stabspersonen genannt, die an den Gesprächen über Eucharistie und über Amt teilgenommen haben.
Katholische Mitglieder: Bischof T. Austin Murphy (katholischer Vorsitzender), Professor Dr. Thomas E. Ambrogi, Msgr. Joseph W. Baker, Professor Raymond E. Brown, SS, Professor Walter J. Burghardt, SJ, Professor Godfrey Diekmann, OSB, Maurice C. Duchaine, SS, Professor James F. McCue, P. Kilian McDonnell, OSB, Professor Dr. Harry J. McSorley, Professor Anthony T. Padova, Prof. Jerome D. Quinn, Professor George H. Tavard.
Stabspersonen: Bischof William W. Baum, P. John F. Hotchkin.
Lutherische Mitglieder: Dr. Paul C. Empie (lutherischer Vorsitzender), Präsident Dr. Kent S. Knutson, Professor Dr. Fred Kramer, Professor Dr. George A. Lindbeck, Professor Dr. Arthur C. Piepkorn, Professor Dr. Warren A. Quanbeck, Professor Dr. John Reumann, Professor Dr. Joseph Sittler, Professor Dr. Krister Stendahl.
Stabsperson: Dr. Paul Opsahl

von einer zweiten Phase unterscheiden, die sich direkt den kontroverstheologischen Fragen zuwandte und die noch nicht beendet ist.

Die erste Phase

Diese schnell durchlaufene Phase war bewußt als eine Art Einübung in das Gespräch geplant. Es ging also vor allem darum, ein Vertrauensverhältnis zwischen den Teilnehmern herzustellen, die Denk- und Argumentationsweise des anderen kennenzulernen, eine gewisse Gesprächserfahrung zu gewinnen und einen gemeinsamen Gesprächsstil zu entwickeln. Unter diesem Gesichtspunkt gehören die beiden ersten Gespräche der gesamten Dialogreihe, das

(1) Gespräch über „Die Stellung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses als Dogma der Kirche" (Juli 1965) [17] und das
(2) Gespräch über „Eine Taufe zur Vergebung der Sünden" (Februar 1966) [18]

eng zusammen. Auch sachlich bilden sie insofern ein Ganzes, als das zweite Gespräch lediglich eine Teilaussage des Nicaenum erneut aufnimmt und behandelt. Bei der Wahl beider Themen hatte man vorausgesetzt, es werde hier zu keinen wesentlichen Meinungsverschiedenheiten kommen, da ja beide Kirchen das Nicaenum als grundlegendes Bekenntnis des Glaubens bejahen und die Taufe als Gnadenmittel und als ein Sakrament ansehen, das in beiden Kirchen gültig gespendet wird.

Das bestätigte sich in den Gesprächen. Man war sich darin einig, daß die Aussagen des *Nicaenum* mit dem neutestamentlichen Zeugnis übereinstimmen, allerdings den Reichtum der biblischen Aussagen über die Person Christi nicht erschöpfen. Man betonte neben dem doxologischen Charakter des Bekenntnisses seine bleibend verbindliche antihäretische Ausrichtung. Man stimmte überein in der soteriologischen Pointe des Bekenntnisses und anerkannte seine zentrale Stellung innerhalb der „Hierarchie der Wahrheiten". Zu einer Debatte über die Menschheit Jesu und ihre Rolle im Erlösungswerk, wie man sie vielleicht hätte erwarten können, kam es nicht.

Unbeschadet dieser Übereinstimmungen meldeten sich aber doch bereits Fragen an, die weit in den Bereich der offenen Kontroverse hinüberführten. Sie wurden jedoch zunächst nur angesprochen und gleichsam notiert für eine spätere Behandlung: Fragen nach der Funktion des Dogmas in den beiden Kirchen, nach Wesen und Struktur kirchlicher Lehrautorität, nach dem Verhältnis zwischen Schrift und kirchlichem Lehramt und nach Möglichkeit und Legitimität der Dogmenentwicklung.

Auch das nachfolgende Gespräch über die *Taufe* ergab, wie nicht anders erwartet, Übereinstimmungen im Blick auf Taufverständnis und -praxis. Schon die beiden neutestamentlichen Referate (von katholischer Seite Brown, von lutherischer Seite Stendahl) hatten das gezeigt: Taufe hat nach dem Neuen Testament ekklesiologische und eschatologische Bedeutung zugleich, d. h. in ihr vollzieht sich der Eintritt in die Gemeinde der Christusgläubigen wie auch der Übergang vom alten zum neuen Äon; sie hat zu tun sowohl mit der Gabe des Geistes als auch mit der Vergebung der Sünden; die Urchristenheit sieht die Taufe als notwendig für den Eintritt in die Gemeinde; ob sie bereits die Kindertaufe praktizierte oder vertrat, kann nicht eindeutig erwiesen werden. Auch die beiden Referate über die geschichtliche Entwicklung des Taufverständnisses, von denen das eine die Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften interpretierte (Piepkorn), das andere vor allem die Tauflehre des Tridentinum entfaltete (Diekmann), bestätigten die grundlegende Übereinstimmung beider Traditionen an diesem Punkte.

Mehr noch als im ersten Gespräch zeigte sich nun aber auch hier, wie schwer es ist, theologische Einzelprobleme isoliert zu behandeln und Konsens- und Divergenzbereiche klar voneinander abzugrenzen. Das Gespräch führte darum bald über die Tauflehre im engeren Sinne hinaus zu Fragen, in denen sehr deutlich die theologischen Unterschiede und Spannungen zutage traten. Vor allem auf drei Linien stieß man, von der Behandlung der Taufe ausgehend, in den Bereich kontroverser Fragen vor:

[17] Referate und Schlußerklärung dieser Sitzung sind veröffentlicht in: The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church, Washington, D.C. 1965.

[18] Die Referate dieser Sitzung sind zusammen mit zwei Diskussionsdarstellungen veröffentlicht in: Lutherans and Catholics in Dialogue II. One Baptism for the Remission of Sins, hrg. v. Paul C. Empie und William W. Baum, New York — Washington, D.C. 1966.

Erstens: Die Tatsache, daß die Einsetzung der Taufe durch den irdischen Jesus exegetisch fragwürdig erscheint und daß auch die Praxis der Kindertaufe im Neuen Testament keinen eindeutigen Rückhalt findet, führte — wie schon auf der ersten Sitzung — zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Aussagen und Autorität der Schrift einerseits und Lehraussagen und Lehrautorität der Kirche andererseits[19]. Hat die Kiche nicht doch die Vollmacht, in ihrer Lehre über die Schrift hinauszugehen und „etwas zur Schrift hinzuzufügen"? Gibt es also nicht durchaus etwas wie eine legitime Dogmenentwicklung? Diese Fragen wurden von den katholischen Teilnehmern an die Lutheraner gerichtet und in einem ausführlichen und sehr abgewogenen Votum eines der lutherischen Teilnehmer (Lindbeck) vorläufig zu beantworten versucht[20].

Zweitens: Die Aussage des Nicaenum von der Taufe „zur Vergebung der Sünden" war der Ausgangspunkt für eine kurze Debatte über die traditionelle Erbsündenlehre, vor allem aber für eine Diskussion über Bedeutung und Praxis des katholischen Bußsakraments. Sie führte unmittelbar hin zu Fragen der Rechtfertigungslehre und des Gnadenverständnisses und zum Problem menschlicher „Kooperation" mit Gott und menschlichen „Verdienstes". Die Katholiken betonten, daß die Gnade Gottes den Menschen wirklich erreicht, trifft und sein Leben ändert und daß in diesem Sinne von einer „Kooperation" des Menschen geredet werden kann, die sich allerdings nur unter der Einwirkung der Gnade vollzieht. Die Notwendigkeit einer menschlichen „Antwort" auf die Gnade Gottes wurde von den Lutheranern nachdrücklich bejaht. Jedoch lag ihnen daran, hier nicht von „Verdienst" zu reden, sondern das Gott-Mensch-Verhältnis von jedem Verdienstgedanken freizuhalten. Auch hier konnten die Positionen und Verständigungsmöglichkeiten nur andeutungsweise umrissen werden[21].

[19] Dieser Fragenbereich wurde später in der Studienkommission näher erörtert (s. u. S. 45 ff.).

[20] Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. II, a.a.O. S. 75 f.

[21] Die hier sich anmeldende Frage nach dem Verständnis von Rechtfertigung wurde in der Studienkommission ausführlicher behandelt (s. u. S. 51 ff.).

Drittens: Diese letzte Diskussionslinie ist insofern besonders interessant, als sie den späteren Verlauf des USA-Dialogs thematisch vorwegnimmt. Sie nahm ihren Ausgangspunkt bei der von den Lutheranern an die Katholiken gerichteten Frage: „Welches sind die Gründe dafür, daß die nicht in katholischen oder orthodoxen Kirchen Getauften vom römisch-katholischen Sakrament ausgeschlossen sind?"[22]. Bei der Beantwortung traten dann jene ineinandergreifenden Problemkreise heraus, die in der nachfolgenden Phase der Gespräche thematisiert werden sollten: das Verständnis der Eucharistie, das Problem des gültigen Amtes und schließlich die Lehre vom päpstlichen Primat.
Schon an diesem Punkte zeigt sich, daß es zwischen dem USA-Dialog und der Studienkommission zu einer zwar nicht vorgeplanten, im Endeffekt aber doch sehr sinnvollen Arbeitsteilung kam. Während das USA-Gespräch sich vor allem an jene letzte Diskussionslinie hielt, beschäftigte sich die Studienkommission stärker mit den ersten beiden Problemkreisen. In der Behandlung der Amtsfrage liefen dann beide Gespräche wieder zusammen, bewahrten dabei aber doch, wie noch zu zeigen sein wird, ihre charakteristischen Nuancen.

Die zweite Phase

Nach den positiven Erfahrungen der ersten beiden Gespräche war man überzeugt, nunmehr in direkter Form Kontroversfragen angreifen zu können. Die Thematik folgte der bereits erwähnten Linie. Die Themen und einzelnen Sitzungen seien hier kurz aufgeführt:

Die Eucharistie als Opfer
3. Sitzung, September 1966,
4. Sitzung, April 1967,
5. Sitzung, September 1967[23].

Interkommunion
6. Sitzung, März 1968.

[22] Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. II, a.a.O. S. 74.

[23] Referate, zwei Diskussionsdarstellungen und Schlußbericht sind veröffentlicht in: Lutherans and Catholics in Dialogue III. The Eucharist as Sacrifice, Washington, D.C. — New York 1967.

Eucharistie und Amt
7. Sitzung, September 1968,
8. Sitzung, Februar 1969,
9. Sitzung, September 1969,
10. Sitzung, Februar 1970[24].

Gesamtkirchliches Amt und päpstlicher Primat
11. Sitzung, Oktober/November 1970,
12. Sitzung, Februar 1971,
13. Sitzung, Oktober 1971,
14. Sitzung, Februar 1972,
15. Sitzung vorgesehen für September 1972.

Da die Ergebnisse dieser zweiten Gesprächsphase im Dokumentationsteil dieses Buches erscheinen und auch im folgenden noch eingehender kommentiert werden, soll hier nur auf jene beiden Gesprächsabschnitte hingewiesen werden, die nicht oder noch nicht abgeschlossen wurden und über die deshalb keinerlei Veröffentlichungen vorliegen: die Behandlung der Interkommunionsfrage auf der 6. Sitzung und das bislang noch nicht beendete Gespräch über den päpstlichen Primat.

Zum Gespräch über die Interkommunionsfrage

In der abschließenden Erklärung nach der Behandlung der Eucharistiefrage hieß es: „Trotz aller verbleibenden Unterschiede in der Art und Weise unseres Redens und Denkens über das eucharistische Opfer und die Gegenwart unseres Herrn in seinem Mahl können wir uns in diesen beiden Punkten nicht mehr als getrennt in dem einen heiligen, katholischen und apostolischen Glauben betrachten“[25]. Als nächster Schritt schien nunmehr eine gemeinsame Behandlung der Interkommunionsfrage naheliegend. Auf der nur zwei Tage dauernden Sitzung wurden zu dieser Frage drei Referate gehalten. Zwei davon waren im wesentlichen deskriptive Darstellungen der geltenden Bestimmungen

[24] Referate, eine Diskussionsdarstellung und Schlußbericht sind veröffentlicht in: Lutherans and Catholics in Dialogue IV. Eucharist and Ministry, Washington, D.C. — New York 1970.
[25] Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. III, a.a.O. S. 198.

und bestehenden Praxis in der katholischen und lutherischen Kirche. Das dritte Referat (Ph. Hefner) bemühte sich darum, neue Möglichkeiten der Interkommunion zu eröffnen, indem es die Eucharistie aus ihrer kirchlichen und doktrinären Beschlagnahmung zu befreien und das Prinzip „Erst Einheit der Kirche, dann Abendmahlsgemeinschaft“ durch den Hinweis auf die stets unvollkommen bleibende Einheit der Kirche zu unterlaufen versuchte.
Schon das katholische Referat und ein als Informationsmaterial verteilter Artikel[26] hatten in aller Deutlichkeit festgestellt, daß der Weg zur Interkommunion nur über eine offizielle zwischenkirchliche Vereinbarung führen könne, die ihrerseits nicht allein eine Übereinstimmung im Verständnis der Eucharistie, sondern zugleich eine „gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter“ voraussetzte. Auch in der nachfolgenden Diskussion wurde sehr bald deutlich, daß in der Tat das Gespräch nicht unmittelbar von einer Erörterung der Eucharistiefrage zum Interkommunionsproblem hinübergeführt werden kann, sondern daß sich als Zwischenschritt die Frage nach dem eucharistischen Amt stellt. In der sehr kurzen gemeinsamen Schlußerklärung dieser Sitzung wird zwar nochmals die Dringlichkeit des Interkommunionsproblems und seiner Lösung betont, zugleich aber wird festgestellt, daß *vor* einer fruchtbaren Weiterführung der Interkommunionsdebatte das Amtsproblem behandelt werden müsse. Das Thema der nächsten Sitzung, so wurde bestimmt, werde darum „Eucharistie und Amt“ sein.

Zum Gespräch über ein gesamtkirchliches Amt
und den päpstlichen Primat

Nach der Behandlung der Amtsfrage kehrte man nicht zur Interkommunionsdebatte zurück, sondern setzte die Erörterung der Amtsproblematik fort in Richtung auf die Frage nach dem kirchlichen Lehramt. Dabei sollte es ursprünglich nicht nur um das Verständnis des päpstlichen Primats gehen, sondern auch um die Frage nach der Autorität der Schrift, der Tradition, der Glaubensbekenntnisse, Bekenntnisschriften, Bischöfe und Konzile.

[26] Jérôme Hamer, OP, Stages on the Road to Unity: The Problem of Intercommunion in: One in Christ, 1968/Nr. 3, S. 235 ff.

Jedoch konzentrierte sich diese weitgreifende Thematik mehr und mehr auf die Frage nach einem gesamtkirchlichen Amt, womit zugleich das Problem des päpstlichen Primats stärker in den Vordergrund rückte.

Diese neue Gesprächsreihe ist noch nicht abgeschlossen. Es liegen deshalb — außer kurzen Presseberichten — noch keinerlei Publikationen vor, so daß hier nur sehr vorläufige Informationen über den bisherigen Gesprächsgang gegeben werden können.

Man wählte bewußt einen stärker empirischen Ausgangspunkt und setzte ein mit Referaten und Diskussionen einerseits über Lehramt und Lehrautorität in den lutherischen Kirchen, andererseits über Sinn und Bedeutung der Lehrentscheidungen des Vatikanum I hinsichtlich päpstlicher Unfehlbarkeit und päpstlichem Primat. Hinzu kamen dann z. T. historische Überlegungen über die Ursprünge der Lehre vom päpstlichen Primat, über die Bulle „Unam Sanctam" Bonifaz' VIII. in ihrer Bedeutung für die katholische Theologie und über das Problem „de iure divino" bestehender kirchlicher Strukturen. Lutherischerseits wurde u. a. in zwei Referaten die Frage behandelt, worin denn — nach lutherischem Verständnis — ein kirchlicher Primat bestehen und worin seine Bedeutung liegen könne.

Es hat den Anschein, als sei es in den bisherigen Gesprächen zu einer gewissen Übereinstimmung darin gekommen, daß es eines besonderen Amtes bedarf, das der Gesamtkirche dient und vor allem für die Erhaltung oder Herstellung der Gemeinschaft unter den Kirchen Sorge trägt. Für die lutherischen Kirchen sind es die Bekenntnisse, die diese einende und Gemeinschaft stiftende Funktion zumindest bis zu einem gewissen Grade erfüllen. Sofern aber diese Bekenntnisse der Auslegung bedürfen, könnte sich auch für Lutheraner die Frage nach einer Art Lehrautorität stellen, die dazu beiträgt, theologisch-intellektualistische Verengungen und Aufsplitterungen zu überwinden. Katholischerseits scheint man nach Möglichkeiten zu suchen, die gegenwärtigen Strukturen des Papstamtes so zu modifizieren, daß es nicht nur innerhalb der Römisch-katholischen Kirche, sondern darüber hinaus auch im gesamtökumenischen Rahmen eine positive Funktion erfüllen kann.

Zwei kleinere Redaktionsausschüsse arbeiten gegenwärtig an einer vorläufigen Formulierung der bisherigen Gesprächsergebnisse. Dabei soll es vor allem um die Frage gehen, wie ein zukünftiges gesamtkirchliches Amt aussehen und worin seine Aufgaben liegen könnten. Diese Entwürfe werden der Sitzung im September 1972 zur weiteren Diskussion vorgelegt werden.

C. *Das Verhältnis zwischen USA-Dialog und Studienkommission*

Dadurch daß der USA-Dialog lutherischerseits vom USA-Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes verantwortet wurde, war von vornherein eine gewisse formelle Verbindung zur Studienkommission gewährleistet. Sie wurde verstärkt durch personale Querverbindungen[27]. Dennoch arbeiteten beide Gesprächsgruppen im wesentlichen unabhängig voneinander. Das zeigt sich bereits in der verschiedenen, letztlich aber doch sich ergänzenden Thematik. Erst die gemeinsame und nahezu gleichzeitige Beschäftigung mit der Amtsfrage führte zu einer engeren sachlichen Beziehung. Das USA-Gespräch konnte zwei Referate der 3. Sitzung der Studienkommission mit verwerten[28]. Die Studienkommission hatte ihrerseits einen der katholischen Teilnehmer am USA-Dialog (Walter J. Burghardt) als Berater und Referenten zu ihrer Behandlung der Amtsfrage (3. Sitzung) eingeladen. Der Versuch, bei der Abfassung des Malta-Berichtes die kurz zuvor veröffentlichten Ergebnisse des USA-Dialogs ausführlicher miteinzubeziehen, scheiterte allerdings, weil man sich der Besonderheiten des eigenen Denkweges bewußt war und eine vielleicht zu hastige Rezeption der Denkergebnisse anderer, auch wo man sie bejahte, scheute. Es blieb lediglich ein allgemeiner Hinweis auf das USA-Gespräch und seine ausführliche Erörterung der Amtsfrage (Malta-Bericht Nr. 47, Anm. 16).

[27] So gehörte Warren A. Quanbeck, der an der Vorbereitung des USA-Dialogs teilgenommen hatte und dann auch Mitglied der lutherischen Delegation wurde, gleichzeitig der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" zwischen katholischer Kirche und LWB an. George A. Lindbeck und Krister Stendahl waren offizielle Mitglieder sowohl der nordamerikanischen Gesprächsgruppe wie der Studienkommission und konnten, wo immer es nötig wurde, für wechselseitige Information sorgen.

[28] Es waren die Referate von Schillebeeckx und Lindbeck (s. o. S. 15), auf die im Schlußbericht des USA-Dialogs über das Amt (Teil I, Anm. 7) verwiesen wird.

Die Arbeitsweise der beiden Gesprächsgruppen zeigt eine gewisse Verschiedenheit. Aufgrund ihres Gesamtthemas ging die Studienkommission von vornherein von einem breiteren Ansatz aus. Er ermöglichte es, die einzelnen Kontroversfragen stets eingebettet in umgreifende Zusammenhänge zu sehen. Im strengen Sinne hatte ja keine der Sitzungen eines der klassischen Kontroversprobleme zum Thema. Diese stellten sich jeweils in einem umfassenderen Rahmen, wie z.B. das Rechtfertigungsproblem im Rahmen der Frage nach dem Evangelium und seiner Überlieferung oder das Amtsproblem im Rahmen der Frage nach den Strukturen der Kirche. Der USA-Dialog vollzog sich dagegen punktueller und kontroverstheologisch gezielter. Es mag sein, daß dadurch die umfassenderen Grundfragen (Evangelium, Wort Gottes, Kirchenverständnis, Weltbezug) stärker zurücktraten. Jedoch konnten dafür die einzelnen Kontroversprobleme erschöpfender und exakter behandelt werden. Doch sollte auch diese Verschiedenheit der beiden Dialoge nicht als Plus oder Minus des einen oder des anderen Dialogs, sondern als Ergänzung innerhalb des Gesamtgesprächs zwischen Luthertum und Katholizismus angesehen werden.

D. *Der „offizielle" Charakter der Gespräche*

Im Vorausgegangenen ist mehrfach und mit einigem Nachdruck auf den „offiziellen" Charakter der Gespräche hingewiesen worden[29]. In den Schlußberichten selbst wird das hinreichend deutlich gesagt, und auch Vorgeschichte, Planung und Auftrag der Gespräche lassen darüber keinen Zweifel. Die Tatsache als solche steht also außer Frage und kann und sollte — aus welchen Gründen auch immer — nicht in Abrede gestellt werden.

Es ist nun aber interessant festzustellen, daß bislang nirgendwo gesagt wird, was das sachlich für die Gespräche und vor allem für ihre Ergebnisse bedeutet. Statt dessen wird mehrfach darauf hingewiesen, was es *nicht* bedeutet. So heißt es in den Vorworten zu den USA-Dialogen: Die Teilnehmer der Gespräche „sprechen nur für sich selbst, und ihre Arbeitsergebnisse binden in keiner Weise die Gruppen, die sie repräsentieren"[30]; darum stellen die

[29] S. o. S. 17.

[30] Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. III, a.a.O. S. 3 f.

von den Teilnehmern einmütig angenommenen Schlußberichte „keine offiziellen Erklärungen" irgendeiner der im Gespräch vertretenen Kirchen dar[31]. Im selben Sinne sagt der Malta-Bericht (Nr. 13), daß trotz des „offiziellen Auftrags" das Arbeitsergebnis „keinen für die Kirchen verbindlichen Charakter tragen kann"; und das vom Präsidenten des Einheitssekretariats und vom Generalsekretär des LWB gemeinsam unterzeichnete Vorwort meint, dies noch einmal aufnehmen und dadurch unterstreichen zu müssen. Dabei dürfte es klar sein, daß es in diesen Feststellungen im Grunde um eine Selbstverständlichkeit geht. Wenn man sie trotzdem so nachdrücklich betont, so geschieht das, um einen eklatanten Mißbrauch der Texte von vornherein auszuschließen.

Was aber trägt der offizielle Auftrag positiv für das Ergebnis der Gespräche aus? Die bloße Formel: „kirchlich offizielle Gespräche mit kirchlich nicht verbindlichen Ergebnissen" könnte ja nach einer contradictio in adjecto aussehen, nach einem Geben mit der einen und Nehmen mit der anderen Hand. Das aber ist sicherlich nicht gemeint. Vielmehr wird damit angedeutet, daß der Stellenwert der Gespräche und ihrer Ergebnisse irgendwo in der Mitte zwischen formeller kirchlicher Verbindlichkeit und völliger Unverbindlichkeit liegt, ohne diese Mitte bereits näher zu bestimmen.

Mir scheint, daß man die Bedeutung des offiziellen Auftrags in dreifacher Hinsicht knapp präzisieren kann und muß:

Erstens: Die beteiligten Kirchen bringen damit zum Ausdruck, daß sie sich als ganze — und nicht nur in isolierten Gruppen oder Gliedern — auf den Weg hin zur Gemeinschaft begeben und sich in den Prozeß des ökumenischen Dialogs eingelassen haben.

Zweitens: Die Gesprächsteilnehmer genießen das grundsätzliche Vertrauen ihrer Kirchen, daß sie, auch wo sie als Einzelpersonen und darum nicht im formellen Sinne „für" ihre Kirchen reden, doch zumindest „im Sinne" ihrer Kirchen sprechen wollen und können.

Drittens: Die Gesprächsergebnisse sind auf kirchliche Rezeption zumindest angelegt und dürfen den Anspruch erheben, mit entsprechender Aufmerksamkeit und Bereitschaft von den Kirchen

[31] Ibid. Bd. IV, S. 4.

und ihren leitenden Gremien beachtet und beantwortet zu werden.
Den „offiziellen" Charakter der Gespräche in seiner Bedeutung geringer zu veranschlagen, würde heißen, ihn nachträglich wieder zu verneinen.

E. *Die „bilaterale" Form der Gespräche*

Daß es bei den Gesprächen um bilaterale Begegnungen zwischen Katholizismus und Luthertum ging, gehört nicht zu den nur technischen Quisquilien. Wie schon gezeigt wurde, hatte man sich bewußt für diese Form entschieden[32]. Dabei war man vor allem von zwei Voraussetzungen ausgegangen: Man war — erstens — davon überzeugt, daß die konfessionellen Trennungslinien nicht im Kreuzfeuer neuer und relevanterer Fragen einfach zerbröckelt und die traditionellen Kontroversfragen obsolet geworden sind. Trotz der Anerkenntnis jener neuen Fragestellungen, Einsichten und Tendenzen, die die konfessionellen Demarkationslinien überschneiden, meinte man doch, daß konfessionelles Bewußtsein und konfessionelle Divergenzen weiterwirken und daß sie nicht lediglich von Institutionen, sondern auch von Überzeugungen getragen sind und sich sogar angesichts neuer Fragen wieder aktualisieren können.
Man glaubte — zweitens—, daß ein bilateraler Dialog am geeignetsten sei, diese kirchentrennenden Probleme in ihrer spezifischen Gestalt, ihrem theologischen Gewicht und in ihrer historischen Verwurzelung entsprechend gezielt zu behandeln und auch die besonderen Gemeinsamkeiten, die durch die Trennung hindurch bewahrt wurden, wirkungsvoll zum Tragen zu bringen.
Diese Voraussetzungen und die von dorther motivierte Entscheidung für eine bilaterale Form des Gesprächs haben sich im Laufe der Gespräche im wesentlichen als richtig erwiesen.
Die Kontroversfragen entpuppten sich nicht als irrelevant oder als bloße Scheinprobleme. Das gilt auch und gerade dort, wo die geschichtliche und theologische Entwicklung die alten Fragestellungen tiefgreifend verändert hat oder wo es im Laufe des Dialogs gelang, Übereinstimmungen und Annäherungen zu erzielen. Auch die Tatsache, daß nach dem Urteil sowohl der Studienkommission wie der USA-Dialoggruppe noch ungeklärte Fragen bleiben, die der weiteren Erörterung bedürfen[33], zeigt, daß die theologischen Divergenzen zwischen Lutheranern und Katholiken nicht einfach obsolet geworden und erledigt sind.
Freilich hat sich in den Gesprächen erwiesen, daß die Diskussionen nicht in dem Sinne „bilateral" waren, daß man stets von einer geschlossen katholischen oder geschlossen lutherischen Auffassung hätte reden können. In den Schlußberichten wird z. T. sichtbar, und die Sondervoten zum Malta-Bericht zeigen, an welchen Punkten diese innerkatholischen und innerlutherischen Meinungsverschiedenheiten als gravierend empfunden wurden.
Auch darin, daß man von einem bilateralen Gespräch eine besonders gezielte und darum wirksame Behandlung kontroverstheologischer Fragen erwartet hatte, erwies sich die Wahl dieser Gesprächsform als berechtigt. Ein Rückblick auf die Gespräche bietet jedenfalls keinen Grund zu der Annahme, eine Einbeziehung anderer Partner würde dem Gespräch genützt, seinen Fortgang beschleunigt oder neue und bessere Möglichkeiten der Verständigung eröffnet haben. Man wird vielleicht im Gegenteil annehmen dürfen, daß bei einer generellen Ausweitung des Dialogs zu einer multilateralen Begegnung die spezifischen Fragen zwischen den beiden Partnern nicht ausdiskutiert und die vorhandenen Verständigungsmöglichkeiten nicht ausgenützt worden wären.
Allerdings könnte man rückblickend fragen, ob nicht etwas wie eine selektive Ausweitung der Gespräche möglich gewesen wäre, ohne dadurch ihre sachliche Gezieltheit und Konzentration zu verringern.
Diese Frage stellt sich vor allem im Blick auf eine Einbeziehung der reformierten Kirchen oder des Reformierten Weltbundes. Die positiven Ergebnisse des lutherisch/reformierten Gesprächs sowohl in Europa wie in den USA lassen dies heute nicht nur möglich, sondern auch geboten erscheinen[34]. Lediglich im Blick auf einen Punkt des bisherigen katholisch/lutherischen Dialogs könnte man das bezweifeln: Wäre das USA-Gespräch über die Eucharistie, in dem es vor allem um die Frage der Realpräsenz

[32] S. o. S. 9 u. 12.

[33] Vgl. z. B. Malta-Bericht Nr. 8 und 9.

[34] S. o. S. 7 Anm. 2.

Christi und den Opfercharakter der Eucharistie ging, zu jener erreichten Übereinstimmung gelangt, auch wenn die reformierten Kirchen daran teilgenommen hätten?

Diese Frage, auf die in einem anderen Zusammenhang noch zurückzukommen sein wird[35], berührt die eigentliche ökumenische Problematik bilateraler Gespräche. Es ist nicht mehr die Gefahr, daß eine bilaterale Konfrontation zur Verhärtung konfessioneller Positionen führt und ein Näherkommen überhaupt verhindert, sondern genau umgekehrt die Gefahr, daß es tatsächlich zu bilateralen Übereinstimmungen und Annäherungen kommt, die nun aber ihrerseits eine theologische oder kirchliche Entfremdung gegenüber anderen Kirchen implizieren könnten. Es hat den Anschein, als würde heute nach den überraschend positiven Ergebnissen bilateraler Gespräche diese Problematik plötzlich als bedrückend, ja als nachträgliche Infragestellung der Gesprächsergebnisse empfunden oder gar von einigen bewußt gegen sie ausgespielt. Wird nicht durch eine Verständigung mit der katholischen Kirche unser Verhältnis zu den anderen Kirchen der Reformation problematisiert, so fragt man sich lutherischerseits. Noch stärker vielleicht spürt man auf katholischer Seite die Sorge, eine Verständigung mit den lutherischen Kirchen müsse auf eine Problematisierung der katholisch/orthodoxen Beziehungen hinauslaufen.

Diese den bilateralen Gesprächen inhärente Problematik bedarf dringend einer gemeinsamen Reflexion. Sie kann nicht einfach durch Verzicht auf bilaterale Gespräche und Annäherungen umgangen, sondern muß so überwunden werden, daß beide Gefahren entschärft sind: einerseits die Gefahr neuer Entfremdungen oder gar Trennungen als Folge bilateraler Annäherungen, andererseits aber auch die Gefahr einer Art „ökumenischen Remis", in dem die Rücksichtnahme auf andere oder der Protest anderer die bilaterale Annäherung überhaupt blockiert. Kardinal Willebrands hat schon ganz zu Beginn der nachkonziliaren bilateralen Dialoge auf diese Problematik hingewiesen: „Jede Art von Angst oder Verdacht, eine Begegnung zweier christlicher Konfessionen könnte für die anderen eine Gefahr bedeuten oder sie von anderen entfernen, muß ausgeschaltet werden." Mit Recht

[35] S. u. S. 63.

weist er hier dem Ökumenischen Rat eine „wichtige und positive Rolle" zu[36].

F. *Der Umschlag vom Lehrgespräch zum Gespräch über kirchliche Gemeinschaft*

Bei der Planung der Gespräche hatte man einen Dialog wesentlich theologisch-lehrhaften Charakters vor Augen gehabt. Die Frage nach möglichen Konsequenzen eines solchen Lehrgesprächs für die Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft zwischen Katholiken und Lutheranern war noch nicht gestellt worden.

Es gehört nun zu den bedeutsamen Wendungen des Dialogs, daß weder der USA-Dialog noch die Studienkommission sich dieser Frage entziehen konnten. Das mag verschiedene Gründe gehabt haben. Letztlich entscheidend aber war, daß der Grad der Übereinstimmung oder Annäherung in wichtigen theologischen Fragen als so groß empfunden wurde, daß sich der Gedanke kirchlicher Gemeinschaft zwischen Katholiken und Lutheranern einfach nicht mehr zurückstellen ließ.

So erschien den Teilnehmern des USA-Dialogs nach dem überraschend positiven Abschluß ihrer Gespräche über die Eucharistie eine Behandlung der Interkommunionsfrage als der sich aufdrängende nächste Schritt. Auch ihre Diskussionen über das Amtsverständnis blieben nicht auf den akademischen Fragenbereich begrenzt, sondern führten angesichts der erreichten Übereinstimmungen sogleich weiter zur Frage nach gegenseitiger Anerkennung der kirchlichen Ämter. Auch die Studienkommission sah sich schon auf ihrer dritten und noch stärker auf ihrer vierten Sitzung mit dem Problem einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter und mit der Interkommunionsfrage konfrontiert. So mündet der Dialog über Lehrfragen mit einem ausgesprochen kraftvollen Gefälle in ein Gespräch über Möglichkeiten kirchlicher Gemeinschaft.

Diese Wende „vom Dialog zur Gemeinschaft" wird sicherlich von vielen als eines der wesentlichen und verheißungsvollen Ergebnisse des gegenwärtigen Dialogs zwischen Katholizismus und Luthertum begrüßt werden. Sie zeigt, daß interkonfessionelle

[36] Bericht über die ökumenische Gesamtsituation vom Standpunkt des Einheitssekretariats, in: Catholica 1968/Nr. 2, S. 123.

weist er hier dem Ökumenischen Rat eine „wichtige und positive Rolle" zu[36].

F. *Der Umschlag vom Lehrgespräch zum Gespräch über kirchliche Gemeinschaft*

Bei der Planung der Gespräche hatte man einen Dialog wesentlich theologisch-lehrhaften Charakters vor Augen gehabt. Die Frage nach möglichen Konsequenzen eines solchen Lehrgesprächs für die Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft zwischen Katholiken und Lutheranern war noch nicht gestellt worden.
Es gehört nun zu den bedeutsamen Wendungen des Dialogs, daß weder der USA-Dialog noch die Studienkommission sich dieser Frage entziehen konnten. Das mag verschiedene Gründe gehabt haben. Letztlich entscheidend aber war, daß der Grad der Übereinstimmung oder Annäherung in wichtigen theologischen Fragen als so groß empfunden wurde, daß sich der Gedanke kirchlicher Gemeinschaft zwischen Katholiken und Lutheranern einfach nicht mehr zurückstellen ließ.
So erschien den Teilnehmern des USA-Dialogs nach dem überraschend positiven Abschluß ihrer Gespräche über die Eucharistie eine Behandlung der Interkommunionsfrage als der sich aufdrängende nächste Schritt. Auch ihre Diskussionen über das Amtsverständnis blieben nicht auf den akademischen Fragenbereich begrenzt, sondern führten angesichts der erreichten Übereinstimmungen sogleich weiter zur Frage nach gegenseitiger Anerkennung der kirchlichen Ämter. Auch die Studienkommission sah sich schon auf ihrer dritten und noch stärker auf ihrer vierten Sitzung mit dem Problem einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter und mit der Interkommunionsfrage konfrontiert. So mündet der Dialog über Lehrfragen mit einem ausgesprochen kraftvollen Gefälle in ein Gespräch über Möglichkeiten kirchlicher Gemeinschaft.
Diese Wende „vom Dialog zur Gemeinschaft" wird sicherlich von vielen als eines der wesentlichen und verheißungsvollen Ergebnisse des gegenwärtigen Dialogs zwischen Katholizismus und Luthertum begrüßt werden. Sie zeigt, daß interkonfessionelle

[36] Bericht über die ökumenische Gesamtsituation vom Standpunkt des Einheitssekretariats, in: Catholica 1968/Nr. 2, S. 123.

zessiven Klärung theologischer Kontroversfragen sollte eine sukzessive Verwirklichung der Gemeinschaft entsprechen, um so das Gewonnene in schon jetzt gelebter Gemeinschaft festzuhalten, fruchtbar zu machen und wachsen zu lassen.

G. *Die „Sondervoten" des Malta-Berichtes*

Die Schlußberichte des USA-Dialogs wie auch der Studienkommission sind ausnahmslos von allen offiziell ernannten Mitgliedern der Gesprächsgruppen unterzeichnet bzw. angenommen worden. Das wird keineswegs dadurch in Frage gestellt, daß einige Mitglieder der Studienkommission meinten, ihre Zustimmung zum Malta-Bericht an bestimmten Punkten einschränken zu müssen.
Wie kam es zu diesen „Sondervoten"?
Auf der letzten Sitzung der Studienkommission in Malta zeigte sich bei der Erarbeitung des Schlußberichtes, daß einige Mitglieder vielleicht nur unter bestimmten Vorbehalten zur Unterzeichnung des Berichtes bereit sein würden. Die Bedenken konzentrierten sich vor allem auf das, was im Berichtsentwurf über die Möglichkeit gelegentlicher Interkommunionsakte gesagt worden war. Einige dieser Bedenken konnten durch Neuformulierung berücksichtigt werden. Dennoch war es am Ende der Malta-Sitzung so gut wie klar, daß man mit zwei katholischen Sondervoten werde rechnen müssen: Bischof Martensen hatte das in der Diskussion deutlich zu verstehen gegeben, und auch H. Schürmann, der an dieser letzten Sitzung nicht teilnahm, hatte in schriftlichen Bemerkungen zum Berichtsentwurf seine Vorbehalte zum Ausdruck gebracht.
Ebenso lagen von Hans Conzelmann, der gleichfalls an der letzten Sitzung nicht teilnehmen konnte, kritische Bemerkungen zum Berichtsentwurf vor. Die Studienkommission hat versucht, ihnen Rechnung zu tragen. Jedoch zeigt das Sondervotum, an welchen Punkten ihr das nicht möglich war oder nicht gelungen ist.
Die redaktionelle Überarbeitung des Berichtes nach der Malta-Sitzung, die einer kleinen Redaktionskommission anvertraut war, gab allen Mitgliedern der Studienkommission nochmals Gelegenheit, vor der Unterzeichnung des Berichtes schriftliche Än-

derungsvorschläge einzubringen. Erneut machten Bischof Martensen und H. Schürmann ihre starken Vorbehalte zum Absatz Nr. 73 des Berichtes geltend. Sie hätten jedoch von der Redaktionskommission nur unter deutlicher Überschreitung ihres Mandats berücksichtigt werden können. So blieb es auch nach der redaktionellen Überarbeitung des Berichtes klar, daß von diesen beiden Seiten mit entsprechenden Sondervoten zu rechnen war. Die Sondervoten von A. Vögtle und J. L. Witte, SJ, sind dagegen aufgrund nachträglicher oder wieder aufgelebter Bedenken entstanden und kamen unerwartet.

Was bedeuten nun die Sondervoten für das Arbeitsergebnis der Studienkommission?

Es kann, wie schon gesagt, keine Rede davon sein, daß die Verfasser der Sondervoten sich vom Malta-Bericht distanzieren. Das wäre eine ganz offensichtliche Fehlinterpretation sowohl des Inhalts wie auch der Intention dieser Sondervoten.

Blickt man zunächst auf die vier katholischen Sondervoten, so kann man, ohne schon hier auf sachliche Einzelheiten einzugehen[38], ihre Reichweite durch vier Präzisierungen genauer bestimmen: Sie beziehen sich — erstens — nicht auf jene Teile des Berichtes, die die Ergebnisse der im eigentlichen Sinne theologischen Überlegungen wiedergeben (Kap. I-III), sondern auf das letzte Kapitel, in dem die Studienkommission der ihr sich aufdrängenden Frage zu antworten versuchte, welche Konsequenzen die erreichte theologische Übereinstimmung für die Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft habe und haben sollte. Innerhalb dieses Bereiches richten sie sich — zweitens — nur auf *einen* Abschnitt (Nr. 73) innerhalb des Sachkomplexes „Interkommunion". Aber auch hier konzentrieren sie sich wiederum — drittens — auf einen *einzigen*, allerdings wichtigen Punkt: die Frage *wechselseitiger* Interkommunionsakte bei besonderen Gelegenheiten wie z. B. ökumenischen Anlässen oder in der Mischehenseelsorge. Dabei wird — viertens — die Aussage des Berichtes nicht einfach verneint, sondern kritisch modifiziert.

Kurz: Die katholischen Sondervoten weisen hin auf die noch unbewältigte Problematik wechselseitiger Interkommunionsakte. Sie präzisieren damit den Bereich, in welchem es den Dialog weiterzuführen gilt. Indem sie außerdem den Kern der Problematik (verbleibende Unklarheiten hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt) benennen, geben sie einen hilfreichen Hinweis, an welchem Punkte bei einer Fortsetzung des Dialogs am besten eingesetzt werden müßte.

Das und nichts anderes ist die sachliche Bedeutung der katholischen Sondervoten. Es heißt sicherlich nicht, aus der Not eine Tugend machen, wenn man sagt, daß das Vorhandensein dieser Sondervoten — gerade mit ihrer Konzentration auf einen einzigen Punkt — das von der Übereinstimmung aller getragene Gewicht des Gesamtberichtes eher verdeutlicht als verdunkelt.

Die im lutherischen Sondervotum (Hans Conzelmann) ausgesprochenen Bedenken sind breiter und allgemeiner. Der Hinweis — in Punkt 1 —, daß das Gespräch über die Ordination gewisse Meinungsverschiedenheiten innerhalb der lutherischen Delegation zutagetreten ließ, ist berechtigt und wichtig. Der Malta-Bericht läßt dies in der Tat nicht genügend sichtbar werden. Berechtigt ist sicherlich auch das allgemeine Desiderat in Punkt 2 des Sondervotums. Allerdings gehörte die Tauffrage nicht zu den behandelten oder auch nur in Erwägung gezogenen Themen der Studienkommission. Ob die bisherige katholisch/lutherische Übereinstimmung in Taufverständnis und Taufpraxis[39] durch neue Entwicklungen in Frage gestellt ist, wäre freilich erst noch zu prüfen.

[38] Dazu s. u. S. 66 die Bemerkungen zur Interkommunionsfrage.

[39] Vgl. den USA-Dialog über die Taufe, s. o. S. 19.

III. Zur Methodik der Gespräche

Für das Verständnis der Gespräche ist es wenig sinnvoll, bestimmte nachgerade klischeehaft wirkende Vorstellungen von der „ökumenischen Methode" an sie heranzutragen und zu fragen, welcher dieser Methoden die katholisch/lutherischen Gespräche verhaftet seien. Bekanntlich spricht man gern von der „komparativen" oder „konfessionsvergleichenden" Methode, die das theologische ökumenische Gespräch bis in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg bestimmt habe und bei der es darum gegangen sei, Gemeinsamkeiten wie Verschiedenheiten festzustellen, um dann zu versuchen, die einen zu erweitern und die anderen abzutragen. Sie sei abgelöst worden von der „christologischen" Methode, in der die Kirchen, statt nur aufeinander zu schauen, auf Christus als den gemeinsamen Bezugspunkt blicken, um von dorther ihr Verhältnis zueinander zu beurteilen und zu bestimmen. Das letzte Jahrzehnt habe wiederum eine noch andere Methode in den Vordergrund gerückt: das gemeinsame, auf die Welt hin orientierte Bemühen um Verwirklichung christlicher Sendung und christlichen Auftrags, um auf diesem Wege zu einer auf den Dienst am Menschen ausgerichteten Gemeinschaft der Kirchen zu gelangen.

Es ist kaum möglich, durch den Hinweis auf die eine oder andere dieser „ökumenischen Methoden" den katholisch/lutherischen Dialog zu charakterisieren. Vielmehr erscheint gerade das Zusammentreffen und die Integrierung all der erwähnten methodologischen Ansätze für diesen Dialog kennzeichnend zu sein. Das läßt sich leicht an der Arbeit der Studienkommission zeigen. Ohne Zweifel lag ein erhebliches Gewicht auf der Behandlung traditioneller kontroverstheologischer Fragen. Nicht weniger wichtig aber war die schon im Gesamtthema angegebene Frage nach dem, allen Kirchen vorgegebenen „Evangelium" — seiner „Mitte", seiner Überlieferung und Verkündigung heute, seiner Geschichtlichkeit und seinem Verhältnis zu kirchlichem Amt und kirchlichem Recht —, die sich wie ein breiter roter Faden durch den gesamten Malta-Bericht hindurchzieht und die Grundfrage aller kontroverstheologischen Einzelfragen ausmacht[1]. Daß — schließlich — ein interkonfessionelles Gespräch

[1] Malta-Bericht, Nr. 14, vgl. Nr. 7.

über Evangelium und Kirche nicht von deren Bezug zur Welt abstrahieren kann und daß die gesuchte Einheit der Kirche als eine Gemeinschaft des Dienstes an der Welt verstanden werden muß, war ein Grundanliegen, das sich bereits während der ersten Sitzung geltend machte und dann die Gesamtthematik der darauffolgenden Sitzung bestimmte[2].

Hilfreicher als der Versuch, die Methodik der katholisch/lutherischen Gespräche in vorgegebene methodologische Schemata einzuordnen ist es, einzelne methodologische Merkmale aufzuzeigen, die sich im Verlauf der Gespräche als wichtig erwiesen haben. Vier solcher Merkmale verdienen besondere Hervorhebung.

A. *Einbeziehung der modernen biblisch-exegetischen Forschung*

Schon bei der Planung der Gespräche war es klar, daß die gemeinsame Konfrontation mit dem Schriftzeugnis ein wichtiges Element des Dialogs sein werde[3]. Die Entwicklung der katholischen exegetischen Forschung, die sich in engem Kontakt zur exegetischen Forschung im protestantischen Bereich vollzogen hatte, und die verstärkte Schriftbezogenheit des katholischen theologischen Denkens überhaupt, wie sie sich z. B. in den Ergebnissen des letzten Konzils niedergeschlagen hatte, legten das nahe. Dabei ging es natürlich nicht um einen ökumenischen Biblizismus, der meint, der Rückbezug zur in sich einheitlichen Schrift werde die Kirchen aus ihren Trennungen zur Einheit des Ursprungs zurückführen. Vielmehr sollten gerade die Ergebnisse der modernen Exegese — der historisch-kritischen, formgeschichtlichen und der traditionsgeschichtlichen Forschung — in das Gespräch eingebracht werden. Man erhoffte, so zu einer Auflockerung und neuen Sicht der konfessionellen Unterschiede und Gegensätze zu kommen, die ja in vielen Fällen durch eine bestimmte Deutung der Schrift oder einzelner Schriftaussagen begründet und gerechtfertigt worden waren.

Diese nachdrückliche Einbeziehung der Exegese zeigt sich besonders in der Arbeit der Studienkommission. Das wird schon äußerlich daran sichtbar, daß nahezu die Hälfte ihrer Mitglieder Exegeten waren und ebenfalls nahezu die Hälfte aller Referate biblisch-exegetischen Charakter trugen.

Nun wird man nicht sagen können, daß sich in den einzelnen Sachfragen schnell ein Konsens der Exegeten ergeben hätte. Es kam, wie kaum anders zu erwarten, zu erheblichen Meinungsverschiedenheiten, die sich in der gelegentlichen und nicht nur als Scherz gemeinten Redensart von „Ihrem" oder „meinem" Neuen Testament widerspiegelten. Es war aber für den Verlauf der Gespräche wichtig, daß diese Divergenzen (z. B. in der Frage nach dem Apostelamt und nach den neutestamentlichen Gemeindestrukturen oder bei der Verhältnisbestimmung von Verkündigung Jesu und urchristlichem Kerygma) zumeist nicht mit den konfessionellen Linien zusammenfielen. Darin zeigte sich indirekt, was in anderen Fragen explizit und übereinstimmend festgestellt wurde: die Offenheit und Variationsbreite des neutestamentlichen Befundes, die eine biblische Absicherung und Zementierung der traditionellen konfessionellen Positionen grundlegend in Frage stellt. Also nicht die postulierte innere Einheitlichkeit und Geschlossenheit des neutestamentlichen Zeugnisses, sondern gerade die Einsicht in seine Variabilität und Offenheit erwies sich als ökumenisch hilfreich.

So setzten z. B. die Verständigungen über Strukturen der Kirche und kirchliches Amt[4] wie auch über die Stellung der Rechtfertigungslehre[5] bei der gemeinsamen exegetischen Einsicht an, daß das Neue Testament die konfessionellen Verhärtungen in diesen Bereichen gerade nicht deckt, sondern sich im Gegenteil vielschichtiger, situationsbedingter und offener darstellt, als konfessionelle Theologie und kontroverstheologische Polemik der Vergangenheit und die hinter ihr stehende Bibelexegese es meinten. Auch die relativ schnelle Verständigung hinsichtlich der „Schrift-Tradition"-Problematik war eindeutig von modernen biblisch-exegetischen Einsichten getragen[6].

[2] Malta-Bericht Nr. 4; vgl. dazu s. u. S. 54 ff.
[3] Vgl. Malta-Bericht Nr. 4.
[4] Malta-Bericht Nr. 51 ff.; USA-Dialog „Eucharistie und Amt" Nr. 38; vgl. dazu s. u. S. 71.
[5] Malta-Bericht Nr. 27; vgl. dazu s. u. S. 51.
[6] Malta-Bericht Nr. 17; vgl. dazu s. u. S. 45.

B. *Beachtung von Geschichte und Geschichtlichkeit*

Daß die konfessionellen Kontroversprobleme des 16. Jahrhunderts durch die damalige geschichtliche Situation mitgeprägt worden waren und daß sie auch nachher sich nicht in zeitlos abstrakter Identität durchgehalten, sondern eine Geschichte gehabt haben und heute darum in zum Teil veränderter Gestalt erscheinen, gehörte zu den Einsichten, die die Wiederaufnahme des katholisch/lutherischen Dialogs grundlegend motiviert hatten[7]. Die Beachtung der geschichtlichen Dimension von Bekenntnis, Dogma, Theologie und kirchlichen Strukturen erwies sich im Verlauf des Gesprächs als zumindest ebenso wichtig wie die Einbeziehung der modernen biblisch-exegetischen Forschung. Die Gesprächsergebnisse lassen deutlich erkennen, wie sich gerade von dorther entscheidende Ansätze und Impulse für die Überwindung traditioneller Divergenzen ergaben: ob im Gespräch über kirchliche Ordnung und kirchliches Recht[8], über die Strukturen des kirchlichen Amtes[9] und das Verständnis der „apostolischen Sukzession"[10], über priesterlichen „Charakter"[11] und päpstlichen Primat[12] oder bei der Debatte über den Modus der eucharistischen Gegenwart Christi und die Transsubstantiationslehre[13]. Immer wieder zeigte sich, wie die zunächst als starr und abgeschlossen erscheinenden dogmatischen Aussagen und kirchlichen Strukturen sich plötzlich als flexibel, diskutabel und zu einer Verständigung hin offen erweisen, sobald man sie in ihrem geschichtlichen Gewordensein erkennt, sie auf ihre zeitgeschichtliche Bedingtheit hin durchleuchtet und innerhalb des Geflechts der sie mitbestimmenden geistesgeschichtlichen, philosophischen und gesellschaftlichen Faktoren sieht. Daß der Malta-Bericht nach seinen einleitenden Bemerkungen mit einem grundsätzlichen Hinweis auf die geschichtliche Dimension konfessioneller

[7] S. o. S. 12.
[8] Malta-Bericht Nr. 31 u. 33.
[9] Malta-Bericht Nr. 55 u. 56; USA-Dialog „Eucharistie und Amt" Nr. 22.
[10] Malta-Bericht Nr. 57 u. 58; USA-Dialog „Eucharistie und Amt" Nr. 15, 39—41 u. 44.
[11] Malta-Bericht Nr. 60; USA-Dialog „Eucharistie und Amt" Nr. 17.
[12] Malta-Bericht Nr. 66.
[13] USA-Dialog „Die Eucharistie" II 1 Abs. c und II 2 c.

Problematik einsetzt (Nr. 14 und bes. Nr. 15), stellt die Wichtigkeit dieses methodologischen Ansatzes klar vor Augen.
Die Beachtung der Geschichtlichkeit von Theologie, Kirche und Kontroversproblematik bildete aber nicht nur einen methodologischen Grundzug der Gespräche. Geschichtlichkeit und Weltbezug von Evangelium und Kirche wurde im Verlauf der Gespräche auch thematisch behandelt und auf ihre Bedeutung für das ökumenische Bemühen befragt. Die gesamte zweite Sitzung der Studienkommission[14] hatte hier ihren sachlichen Schwerpunkt[15]. Man kann das Evangelium immer nur in der Gestalt haben, die es in der Begegnung mit der jeweiligen Geschichte annimmt. Das gehört zum Sinn der Inkarnation und ist die Grundvoraussetzung für Kommunikation und Überlieferung des Evangeliums. Kontinuität des Evangeliums erweist sich nicht so sehr „in der Konstanz bestimmter Formeln", sondern dadurch, daß es „sich in stets neuen Formen Geltung verschafft", so heißt es im Malta-Bericht (Nr. 44). „Das befreit auch das ökumenische Gespräch von einer unbedingten Bindung an fixierte und der Vergangenheit verhaftete Fragestellungen."

C. *Hinterfragung der traditionellen Begrifflichkeit*

Es liegt im Wesen eines interkonfessionellen Gesprächs, daß bei der Diskussion über theologische Sachfragen Konsens oder Dissens sich immer wieder an bestimmten Begriffen oder Formeln kristallisieren. Die Geschichte der Kontroverstheologie zeigt, daß dort, wo die Bereitschaft fehlt, diese Begriffe und Formeln auf die gemeinte Sache zu hinterfragen, ein Gespräch unmöglich ist oder sich schon nach den ersten Ansätzen festrennen muß. Umgekehrt ergibt sich, sobald man jene, oft noch polemisch gefärbten und zugespitzten Begriffe auf die gemeinte Sache oder ihre Intention hin befragt, nicht selten eine überraschende Gemeinsamkeit oder Analogie der Überzeugungen.
Im katholisch/lutherischen Dialog war man sich über diese Problematik im klaren und hat sich bewußt darum bemüht, die Fixierung der Debatten auf bestimmte Begriffe und Formeln durch

[14] S. o. S. 14; vgl. dazu das im folgenden über die „Weltlichkeit" des Evangeliums Gesagte, s. u. S. 54.
[15] Malta-Bericht Kap. II, bes. Nr. 35, 36, 42—44.

die Hinterfragung der traditionellen Begrifflichkeit zu überwinden und so zu neuen Möglichkeiten der Verständigung durchzustoßen. Dies war nicht allein durch die ökumenische Zweckfrage motiviert. Das Wissen um die unaufhebbare Differenz zwischen „Wort" und „Sache", um die bleibende Inadäquatheit theologischen Redens und die Einsicht in die Geschichtlichkeit aller theologischer Begriffe, legitimierten und forderten eine solche Gesprächsmethodik.

Wer die Bedeutung der Sprachanalyse im angelsächsischen theologischen Denken kennt, wundert sich nicht, wenn dieses Bemühen um Hinterfragung der Begriffe besonders im USA-Dialog hervortritt. Schon bei den Gesprächen über das Nizänische Glaubensbekenntnis und die Taufe zeichnete sich das ab. Man betonte die „Inadäquatheit menschlicher Worte" und „menschlicher Begrifflichkeit" für „Erfassen und Deutung des göttlichen Geheimnisses" und stellte fest, daß Katholiken und Lutheraner „gelegentlich auf ganz verschiedene Weise dasselbe sagen"[16]. Noch stärker wird dies in dem Ergebnis der Gespräche über die Eucharistie[17] und über das Amt[18] hervorgehoben.

Die Schlußberichte lassen erkennen, bei welchen Sachfragen diese Methode zur Anwendung kam und in welcher Weise sie sich für die Gespräche als hilfreich erwies. Besonders deutlich ist das bei der Diskussion über die Eucharistie als „Sühnopfer"[19] und über die Begriffe „Wandlung" der Elemente bzw. „Transsubstantiation"[20] oder — im Bereich der Amtsfrage — bei der Debatte um Ordination als „Sakrament" und um den Begriff des „character indelebilis"[21].

D. *„Konvergenz" statt „Konsens"*

Es scheint mir für die katholisch/lutherische Verständigung und darüber hinaus für den gesamten ökumenischen Dialog wichtig

[16] Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. I, a.a.O. S. 2 und Bd. II, a.a.O. S. 85.
[17] USA-Dialog „Die Eucharistie", Schlußabsatz von Kap. II.
[18] USA-Dialog „Eucharistie und Amt" Nr. 5; vgl. Nr. 46.
[19] USA-Dialog „Die Eucharistie" I 2 Abs. c.
[20] Ibid. II 2 c.
[21] USA-Dialog „Eucharistie und Amt" Nr. 16—18; Malta-Bericht Nr. 59 u. 60.

und vielleicht wegweisend zu sein, daß die katholisch/lutherischen Gespräche an den kontroverstheologisch z. T. entscheidenden Punkten sich weniger um Konsensaussagen als um Feststellung vorhandener oder Herausarbeitung möglicher „Konvergenzen" bemüht haben.

Ohne Zweifel gibt es in den Schlußberichten regelrechte und für die Verständigung grundlegende Konsensaussagen. Man kann z. B. verweisen auf die gemeinsam ausgesprochene Überzeugung, „daß die Autorität der Kirche nur Dienst am Wort sein kann und daß sie über das Wort des Herrn nicht verfügen kann"[22], auf das gemeinsame Bekenntnis zur Realpräsenz Christi im Abendmahl, zur Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Kreuzesopfers, zum „effektiven" Charakter des Sakraments[23], auf die Übereinstimmung im Blick auf die Grundstruktur des kirchlichen Amtes[24] u. a. m. Daneben aber gibt es, wenn auch die Grenzen fließend sind, weite und wesentliche Fragenbereiche, in denen man nicht mit runden Konsensaussagen, also gleichsam unisono reden konnte, wohl aber zu dem Ergebnis kam, daß hier in verschiedener Weise auf beiden Seiten dieselbe Grundüberzeugung vertreten wird, daß die verschiedenen Aussagen analog sind, daß sie sich aufeinander zu bewegen oder zumindest nicht auf einen Gegensatz hinauslaufen. Es kam also beispielsweise nicht zu einer gemeinsamen Bejahung der „Transsubstantiation", der Eucharistie als „Sühnopfer", der Ordination als „Sakrament", des „character indelebilis" oder der Lehre von der „apostolischen Sukzession" des kirchlichen Amtes. Wohl aber kam es zu einer gemeinsamen Bejahung der sachlichen Intention dieser Lehren oder Lehrbegriffe, zu einer Verständigung hinsichtlich der gemeinten Sache, zu einer Aufdeckung von Analogien und Äquivalenten. Die Schlußberichte sprechen hier von „zunehmender Übereinstimmung"[25], „wachsendem Konsens"[26], „zunehmender Konvergenz"[27], „sachlicher Konvergenz" oder

[22] Malta-Bericht Nr. 21.
[23] S. u. S. 60.
[24] S. u. S. 71.
[25] USA-Dialog „Die Eucharistie", Einleitung.
[26] Ibid.
[27] Ibid. Schlußabsatz.

einfach von „Konvergenz“ [28]. Das Resultat ist also, wie die beiden Vorsitzenden des USA-Dialogs zutreffend formulierten, der „Umschlag von Trennung zu Konvergenz“ [29].
Die entscheidende Frage ist nun: Genügt „Konvergenz“ für eine Überwindung kirchlicher Trennung? Gestattet und legitimiert sie bereits die Frage nach Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft? Oder ist hier erst ein Teil der Dialogstrecke durchmessen? Bedarf es noch der Überführung von „Konvergenz“ in „Konsens“?
In der Einleitung zum Malta-Bericht (Nr. 8) wird diese Frage ausgesprochen: „Müssen die noch verbleibenden Unterschiede als Hindernisse für eine Kirchengemeinschaft betrachtet werden?“ Sie wird nicht mit einem glatten Ja beantwortet, so als biete die Verwirklichung einer vollen Kirchengemeinschaft theologisch gesehen keinerlei Probleme mehr. Die Antwort wird zunächst in Form einer zweiten Frage gegeben, die auf die wachsende Pluralität *innerhalb* einer jeden Kirche verweist und damit zu erkennen gibt, daß heute keine Konfessionsgruppe und keine Kirche noch als theologisch uniforme und monolithische Größe angesehen werden kann, daß also die Zeit der durch umfassenden und eindeutigen theologischen Konsens charakterisierten und zusammengehaltenen Konfessionen und Kirchen vorüber ist.
Die eigentliche Antwort auf die Frage nach der Tragfähigkeit von „Konvergenz“ für kirchliche Gemeinschaft aber wird dadurch gegeben, daß sich sowohl im USA-Gespräch wie in der Arbeit der Studienkommission der Umschlag vom Lehrgespräch zu einem Gespräch über Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft vollzieht [30]. Darin kommt eindeutig zum Ausdruck, daß nach der Überzeugung der Gesprächsteilnehmer auch „konvergierende“ Aussagen trennende Gegensätze aufheben und eine — zumindest sukzessive — Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft ermöglichen.

[28] Malta-Bericht Nr. 59 u. 25; USA-Dialog „Die Eucharistie“ I 2 Abs. d; USA-Dialog „Eucharistie und Amt“ Nr. 16 u. ö.
[29] Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. III, a.a.O. S. 3; vgl. Bd. IV, a.a.O. S. 3.
[30] S. o. S. 31.

IV. Die Ergebnisse der Gespräche

Hat nun der gegenwärtige Dialog zwischen Katholizismus und Luthertum zu neuen Einsichten und Ergebnissen geführt?
Die Antwort darauf dürfte vom Gesichtswinkel dessen abhängen, der die Frage stellt. Im Kontext der gegenwärtigen theologischen und ökumenischen Forschung gesehen, wird man sie vielleicht verneinen; denn es gibt in der Tat kaum ein Ergebnis der Gespräche, das innerhalb der heutigen Forschung nicht bereits vertreten oder sogar überboten worden wäre. Stellt man die Frage jedoch auf dem Hintergrunde der gesamtkirchlichen Situation und der in den Kirchen geltenden Lehr- und Bekenntnisaussagen, so wird die Antwort ganz anders ausfallen. Unter diesem Aspekt sind die Ergebnisse der Arbeit höchst bedeutsam und weiterführend. Wenn man bedenkt, daß dies der einzig angemessene Aspekt zur Beurteilung der Gespräche ist, da ja weder die Studienkommission noch die Dialoggruppe in den USA als freies theologisches Forschungsteam arbeitete, sondern einen kirchlich-offiziellen Auftrag hatte, so wird man durchaus sagen können, daß der Dialog weit in ökumenisches Neuland vorgestoßen ist und dort wichtige Marksteine gesetzt hat.
Im folgenden kann es nicht darum gehen, alle Phasen des Dialogs kommentierend zu begleiten. Statt dessen sollen drei größere Fragenkreise ins Auge gefaßt werden, die zumindest die wichtigsten Ergebnisse decken.

A. *Das Verständnis von Evangelium* [1]

1. Die Souveränität des Evangeliums und die Kriterien seiner Überlieferung

Der Text des Malta-Berichtes ist hier [2] von äußerster Dichte und bringt die Quintessenz der ersten Sitzung der Studienkommis-

[1] Obwohl die hier zu behandelnden Fragen auch im USA-Dialog berührt wurden, war es doch nur die Studienkommission, die sich — aufgrund ihres Gesamtthemas — ausführlich mit ihnen beschäftigte. Es wird deshalb in diesem Abschnitt im wesentlichen um einen Kommentar zum ersten Kapitel des Malta-Berichtes gehen.
[2] Besonders gegen Ende von Nr. 16 u. in Nr. 17 u. 21.

sion[3]. Man tut deshalb gut daran, sich die einzelnen, eng zusammenhängenden Elemente möglichst klar vor Augen zu stellen:

a) Der Text sagt zunächst, was das „Evangelium" ist: Es ist die Vergegenwärtigung des in Christus geschenkten Heils und darum selbst Heilsereignis (Nr. 16), nicht lediglich Botschaft *vom* Heilsgeschehen, nicht eine intellektuelle Lehre und nicht gleichbedeutend mit einzelnen Teilen oder dem Gesamtkorpus der heiligen Schrift.

b) Er betont sodann (Nr. 17) den kommunikativen Charakter des Evangeliums: Evangelium liegt von Anfang an in Gestalt der „Überlieferung" vor und ist darum ein immer wieder zu „überlieferndes" Evangelium. Damit wird der Begriff „Überlieferung" oder „Tradition" primär in einem aktiven Sinne interpretiert, genauer: im Sinne von „Verkündigung", „Bezeugung", „Auslegung" des Evangeliums.

c) Von hierher ergibt sich der Ort und die Funktion der heiligen Schrift: Sie entstand aus der „Überlieferung" und dient zur „Überlieferung"; als „Zeugnis der grundlegenden Überlieferung" besitzt sie Normativität für alle spätere Überlieferung in der Kirche.

d) Damit zeigt sich, daß das Problem „Schrift — Tradition" in seiner alten kontroverstheologischen Gestalt nicht mehr existiert. Es war bezeichnend für die geschichtliche Veränderung der katholisch/lutherischen Problematik, daß sich hier keine längere Diskussion entspann. Schon im Referat von Hans Conzelmann hatte es geheißen: „Daß es im Neuen Testament einen Traditionsgedanken und -prozeß gibt, ist nicht strittig. Und darüber hinaus nicht, daß dieser Traditionsgedanke ein Strukturelement von Verkündigung und Glaube ist".

e) Schlußstein und Zusammenfassung dieser Aussagenkette ist das gemeinsame Ja zur Unverfügbarkeit des Wortes Gottes und das gemeinsame Verständnis von Autorität der Kirche als Dienst an diesem Worte (Nr. 21). Dies wurde von den katholischen Teilnehmern nicht minder stark betont als von den Lutheranern So hatte z.B. das Referat von J. A. Fitzmyer diese „Überordnung des Evangeliums über Kirche, Schrift, kirchliche Lehrformulierungen und Dogmen" stark unterstrichen. Versteht man das Gesamtthema der Studienkommission („Das Evangelium und die Kirche") als Frage nach dem Verhältnis beider Größen und damit als Hinweis auf die reformatorische Grundproblematik, so war also bereits auf der ersten Sitzung eine grundlegende Antwort gegeben. Es ist eine Antwort im Sinne der Reformatoren und doch zugleich im Sinne der katholischen Tradition, wie die katholischen Teilnehmer vor allem durch Hinweise auf die Dogmatische Konstitution „Dei verbum" erläuterten[4], die ihrerseits die Aussagen des Tridentinum und des Vatikanum I aufnimmt und interpretiert.

Das Gespräch über das Evangelium und seine Überlieferung konzentrierte sich in seinen wesentlichen Phasen auf die Frage nach den *Kriterien der Überlieferung*. Es ist interessant zu sehen, wie diese Frage in den beiden lutherischen Referaten auf ganz verschiedene Weise angefaßt und beantwortet wurde. Während sie für Hans Conzelmann die Leitfrage seiner Ausführungen bildete, die er durch Herausarbeitung verschiedener theologisch-sachlicher Kriterien zu beantworten versuchte, fragte das Referat von K. Stendahl, ob das ganze Suchen nach Kriterien, zumal wenn es dabei noch um die Herausstellung eines normativen Superprinzips (etwa in Gestalt der paulinischen Rechtfertigungslehre) geht, nicht ein fehlgeleitetes und angesichts der echten theologischen Vielfalt des Neuen Testaments unangemessenes Unterfangen ist.

In der Diskussion war man sich sehr bald darin einig, daß auf die Kriterienfrage nicht zu verzichten sei. Selbst wenn das schöpferische Wachsen des Glaubens als das erste zu gelten habe, so sei doch das kritische Moment für den Glauben konstitutiv und habe sich in der Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Entwicklungen zu bewähren.

Bestimmend für den weiteren Gang und die Ergebnisse des Gesprächs wurde dann die Unterscheidung zwischen „primären Kriterien" und „sekundären Kriterien" der Überlieferung (Nr. 18). Mit der Herausstellung des *„primären Kriteriums"* wird vor allem die Unverfügbarkeit des Evangeliums und seine Überordnung über Kirche, Schrift, Dogma und Lehramt nochmals zum Ausdruck gebracht. Der Hinweis auf die Notwendig-

[3] S. o. S. 14.

[4] Nr. 7—10, 21 u. 24.

keit „*sekundärer Kriterien*" zeigt, daß der Kirche — ihrer Verkündigung, ihrer Lehre, ihrem Amt — nicht jegliche Autorität abgesprochen werden kann, wohl aber alle kirchliche Autorität als „sekundär" angesehen werden muß.

Diese Gedanken implizierten spezifische Rückfragen an die beiden Gesprächspartner: Der Hinweis auf die Notwendigkeit „sekundärer Kriterien" fragt die Lutheraner, in welchem Sinne auch sie von echter sekundärer *Autorität* reden können; durch die Herausstellung des „primären Kriteriums" werden vor allem die Katholiken gefragt, wie bei ihnen die der Kirche und dem Lehramt übergeordnete *Autorität des Evangeliums* zur Geltung kommt. Die beiden Abschnitte des Malta-Berichtes (Nr. 19 und 20), in denen zuerst die lutherischen und dann die katholischen Teilnehmer ihre Ansicht formulieren, sind nicht als differenzierende Aussagen zur selben Sache, sondern als gezielte Antworten auf jene beiden spezifischen Rückfragen zu verstehen.

2. „Mitte" christlicher Verkündigung und „Hierarchie der Wahrheiten"

Es darf als allgemeine Signatur reformatorischen Denkens gelten, daß es Verkündigung und Theologie an einem „Zentrum" orientiert, auf das hin alles bezogen ist und von dem her alle Einzelaussagen ihre Bedeutung empfangen und beurteilt werden. Das zeigt sich etwa an Luthers hermeneutischem Grundsatz, daß Christus „der Punkt im Zirkel" der heiligen Schrift sei und daß alle biblischen Schriften nach dem Maßstab zu beurteilen seien, „ob sie Christum treiben oder nicht". Das spiegelt sich z. T. wider in der Struktur der lutherischen Bekenntnisschriften, wo nicht nur zwischen kontroversen und nicht kontroversen Lehrfragen, sondern auch im Sinne einer Rangordnung der Lehrartikel differenziert werden kann. Das wird vielleicht am deutlichsten an der zentralen Stellung, die der Rechtfertigungslehre zugewiesen wird und sie zum „Schlüssel zur heiligen Schrift" macht.

Im Unterschied dazu scheint im katholischen Denken für eine solch qualitative Differenzierung der Glaubenswahrheiten wenig Raum zu sein, da alle von der Kirche vorgelegten Glaubenswahrheiten als formell gleichwertig angesehen werden müssen.

Geht es hier um eine tiefgreifende Verschiedenheit in der Struktur lutherischen und katholischen Denkens mit allen Konsequenzen, die das für eine theologische Verständigung zwischen den Kirchen haben muß?

Die Studienkommission stellte sich diese Frage zunächst im Blick auf die Interpretation des Neuen Testaments. Ist das Evangelium, das die Kirche zu verkündigen hat, die „Mitte", oder ist es die „Ganzheit" und „Fülle" der neutestamentlichen Zeugnisse? Es gehört zu den überraschenden und auch charakteristischen Einzelheiten des Gesprächs, daß ausgerechnet von lutherischer Seite[5] der Gedanke einer maßgebenden „Mitte" der Schrift am nachdrücklichsten abgewiesen wurde: Die Vielfalt und Verschiedenheit im Neuen Testament müsse als Vorzug und Reichtum akzeptiert und weder durch Harmonisierung noch durch die künstliche Herauslösung eines normativen Zentrums aufgehoben werden. Vielleicht ebenso überraschend und bezeichnend war es, daß demgegenüber gerade von katholischer Seite betont wurde, die Frage nach dem einheitlichen Beziehungspunkt sei notwendig und legitim. Zwar wurde die Tatsache der theologischen Vielfalt im Neuen Testament nicht in Abrede gestellt und zugleich die Warnung unterstrichen, diese Vielfalt durch lehrhafte Vereinheitlichung aufzuheben. Jedoch sah man die innerkanonischen Divergenzen nicht als so tiefgreifend an, daß sie die Suche nach einem einheitlichen Beziehungspunkt illusorisch machen. Die Art, wie dann in der Diskussion diese „Mitte" bestimmt wurde — als das „eschatologische Heilshandeln Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu" (Nr. 24; vgl. 39) —, war so frei von lehrhafter Vereinheitlichung und Verengung, daß sie allgemeine Zustimmung fand. Es war dabei klar, daß diese „Mitte" nicht nur explizierbar ist, sondern für die jeweilige Verkündigungssituation immer wieder neu expliziert werden muß. Jede Explikation ist jedoch gefährdet und muß von der „Mitte" her überprüft werden.

Die Linien dieses Gesprächs über die „Mitte" des Neuen Testaments und die verschiedenen Weisen ihrer Explikation führten direkt hinein an die Frage nach der Rechtfertigungslehre als der lutherischen Explikation dieser „Mitte". Vorher stellte sich aber noch die prinzipielle Frage, wieweit dieses Schema „Einende

[5] In dem bereits erwähnten Referat von K. Stendahl.

Mitte — Vielfalt ihrer theologischen Explikationen" für das Gespräch zwischen den Kirchen fruchtbar gemacht werden kann. Ist eine von hierher bestimmte Methode ökumenischen Dialogs vielleicht nur dem reformatorischen und protestantischen Denken angemessen, während sie dem katholischen Denken nicht entspricht? An diesem Punkte wurde von katholischer Seite auf den vom Vatikanum II vertretenen Gedanken einer „Hierarchie der Wahrheiten" verwiesen. In unmittelbarer Beziehung zur Frage einer rechten Durchführung des ökumenischen Dialogs heißt es im Ökumenismus-Dekret: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie' der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens" (Nr. 11).

Die Diskussion, die von der Anwesenheit eines so intimen Kenners der Entstehung des Dekrets wie J. Feiner profitierte, führte zu einem sehr abgewogenen Vergleich zwischen dem katholischen Gedanken der Wahrheitshierarchie und dem als spezifisch lutherisch empfundenen Gedanken einer „Mitte" christlicher Verkündigung[6]. Im weiteren Gesprächsverlauf wurde allerdings auch auf die Grenzen und Gefahren dieser Denkmodelle hingewiesen. In beiden Fällen, so wurde gesagt, kann es sich nur um Bilder handeln, die leicht zu einem quantitativen und geschichtslosen, die Zeit nicht in Rechnung stellenden Denken führen können. Zudem fragte man sich, ob hier nicht eine spezifisch „westliche" Denktradition zum Ausdruck kommt, in der Evangelium und Offenbarung einseitig auf der Ebene von Lehraussagen erscheinen, während das Evangelium doch primär Zuspruch des Heils bedeutet und Offenbarung in erster Linie das Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes ist.

Vor allem in zweifacher Hinsicht erschien der Studienkommission der Gedanke einer „Hierarchie der Wahrheiten" bzw. einer „Mitte" christlicher Verkündigung wichtig zu sein. Einmal könnte

[6] Hier liegt durchaus etwas wie ein origineller Beitrag der Studienkommission zur gegenwärtigen ökumenischen Forschung. Die Arbeit von U. Valeske („Hierarchia veritatum", München 1968), die diesen Vergleich eingehend durchführt und dabei zu einem ganz ähnlichen Schlußergebnis kommt (S. 169), war zum Zeitpunkt der ersten Sitzung der Studienkommission noch nicht erschienen.

er dazu verhelfen, dem ökumenischen Gespräch eine größere Konzentration auf das Fundament und Zentrum des christlichen Glaubens zu geben und von diesem Fundament und Zentrum her die konfessionellen Sondertraditionen zu interpretieren, zu berichtigen oder in ihrer sekundären Bedeutung einsichtig zu machen. Zum anderen könnte er dazu beitragen, Verkündigung und Theologie von der Akkumulation geschichtlich bedingter Bekenntnis- und Lehrformulierungen, die dem heutigen Menschen den Zugang zum Evangelium erschweren, zu befreien und so der Kirche dazu verhelfen, „das Evangelium in seiner schlichten Gestalt neu zu sagen"[7].

3. Verständnis und Stellenwert der Rechtfertigungslehre

Das Problem der Rechtfertigungslehre stellte sich im Gespräch primär als Frage nach ihrem Stellenwert oder Rang innerhalb des Gesamtzusammenhanges christlichen Glaubensverständnisses. Ist die Rechtfertigungsbotschaft *die* Mitte christlicher Verkündigung, und ist die Rechtfertigungslehre *die* theologische Explikation dieser Mitte? Hat die Rechtfertigungslehre also, wie es bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften immer wieder heißt, die Stellung des „höchsten und vornehmsten Artikels der ganzen christlichen Lehre", und ist sie der hermeneutische Schlüssel zum „klaren richtigen Verständnis der ganzen heiligen Schrift"[8]? Die beiden exegetischen Referate von K. Stendahl und J. A. Fitzmyer hatten der Rechtfertigungslehre diesen schlechthin zentralen Stellenwert abgesprochen. Stendahl hatte z. B. darauf hingewiesen, daß die Vorstellung einer Rechtfertigung durch den Glauben nur bei Paulus und dort wiederum nur im Galater- und Römerbrief (und in Philipper 3) erscheine und sich auf das spezifische Problem des Verhältnisses zwischen Juden und Heiden beziehe. Ähnlich war von Fitzmyer betont worden, die paulinische Auffassung von Evangelium sei reicher als eine auf die Rechtfertigung begrenzte Heilsbotschaft und schließe die Ver-

[7] So hieß es im Schlußbericht der ersten Sitzung der Studienkommission.

[8] Z. B. Apologie IV; Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 3. Aufl., Göttingen 1956, S. 159 f.; vgl. Solida Declaratio III; ibid. S. 916.

söhnung mit Gott und die Gabe eines neuen Lebens ein; eine sachliche Bestimmung der Mitte christlicher Verkündigung im Sinne der „justificatio impii" müsse darum als zu eng erscheinen. Dieser Frage nach dem Stellenwert der Rechtfertigungslehre mußte sich freilich die Frage nach dem Inhalt und dem näheren Verständnis dieser Lehre als solcher vorordnen. Hier kristallisierte sich im Gespräch erstaunlich schnell jener „weitreichende Konsens" heraus, den der Malta-Bericht (Nr. 26) umreißt. Dieser Konsens, den die theologische und ökumenische Forschung vor allem der letzten beiden Jahrzehnte erarbeitet hatte, war der Studienkommission gleichsam vorgegeben und wurde von ihr eigentlich nur konstatiert und bejaht. Unterstrichen die Katholiken in Einklang mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre, „daß die Heilsgabe Gottes für den Glaubenden an keine menschlichen Bedingungen geknüpft ist", so distanzieren sich die Lutheraner von einem einseitig forensischen Verständnis der Rechtfertigung, das schon eh und je — vor allem im Tridentinum — der Gegenstand katholischer Kritik und Lehrverurteilungen gewesen war. Gerechterklärung und Gerechtmachung lassen sich nicht trennen. Spricht Gott den Sünder gerecht, so ist dies „nicht eine rein äußerlich bleibende Gerechterklärung", sondern ein Geschehen, das den Menschen erreicht, ein schöpferischer Akt, der für den Gerechtfertigten den Beginn eines neuen, im persönlichen wie im gesellschaftlichen Bereich gelebten Lebens bedeutet[9].

Schien damit das Verständnis von Rechtfertigung nicht länger kontrovers zu sein, so stellte sich nun aber doch erneut die Frage nach Rang und Stellung der Rechtfertigungslehre. Bekommt man die reformatorische Rechtfertigungslehre überhaupt voll zu Gesicht, wenn man sie als isoliertes Lehrstück behandelt? Ist sie nicht die „orientierende Mitte", von der her alle theologischen Aussagen — von den christologischen Aussagen bis hin zu den Aussagen über den Menschen, die Kirche und die Welt — ihre Prägung erfahren?

Hier lag das eigentliche Gewicht des Gesprächs. Der Malta-Bericht könnte eventuell (Nr. 28) den Eindruck hervorrufen, als

[9] Die kurze Erörterung der Rechtfertigungsproblematik im USA-Dialog, zu der es anläßlich des Gespräches über die Taufe kam, läßt eine ganz ähnliche Übereinstimmung sichtbar werden (s. o. S. 19).

sei diese Frage nach dem Stellenwert der Rechtfertigungslehre offen und damit kontrovers geblieben. Das wäre jedoch unzutreffend; denn der vorausgehende Absatz des Malta-Berichtes (Nr. 27) zeigt deutlich, daß auch in dieser Frage ein erhebliches Maß an Übereinstimmung erreicht wurde. Man kann diesen Absatz etwa folgendermaßen paraphrasieren: Die Rechtfertigungslehre — in der gemeinsam bejahten Gestalt (Nr. 26) — hat keinen exklusiven Platz, sofern sie ursprünglich einer konkret-begrenzten Zeugnissituation entspricht und das Heilsgeschehen im Neuen Testament auch auf andere Weise als mit den Begriffen der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck gebracht wird. Trotzdem kann sie als „Gesamtausdruck des Heilsgeschehens verstanden werden", der nicht einfach austauschbar ist durch andere theologische Modelle. Sie ist zwar nicht *die*, wohl aber *eine* „wichtige Explikation der Mitte des Evangeliums", die in der Kirche bleibend zur Sprache gebracht werden muß, gerade wo sich die Gefahr der Gesetzlichkeit wiederholt, gegen die sie sich ursprünglich gerichtet hatte. Sie erscheint also zur „Begründung christlicher Freiheit" gegenüber jeder Form von Gesetzlichkeit unentbehrlich.

Es ist wichtig, daß die Ausführungen des Malta-Berichtes zur Rechtfertigungslehre in die Ekklesiologie hinüberführen (Nr. 29, 30, 32). Daran zeigt sich deutlich, wie der Konsens über die Rechtfertigungslehre sich in der Tat nicht nur auf ein isoliertes Lehrstück erstreckt. Später, bei der Behandlung der Amtsfrage, wird das noch deutlicher. Es heißt dort: „Hier (sc. in der Frage nach dem kirchlichen Amt) konkretisiert sich die Frage nach der Stellung des Evangeliums in und über der Kirche. Es geht also um die Konsequenzen, die sich aus der Lehre von der Rechtfertigung für das Verständnis des Amtes ergeben" (Nr. 47). Daß dieser Aspekt auch im weiteren Verlauf der Amtsdebatte beachtet wurde, zeigt sich an all jenen Stellen, die die Überordnung des Evangeliums über Kirche und Amt betonen (Nr. 48, 50, 60 und 62). Ein Blick auf den USA-Dialog mag zeigen, wie auch dort an wichtigen Stellen auf die Rechtfertigungslehre Bezug genommen wird, und zwar nicht nur, wie bereits erwähnt, anläßlich des Taufgesprächs, sondern auch im Zusammenhang des Gesprächs über die Eucharistie: Die Verständigung hinsichtlich der Meßopferfrage wird vor allem dadurch möglich, daß

es von katholischer Seite klarzumachen gelingt, wie diese Lehre — recht verstanden — dem Bekenntnis zur Rechtfertigung aus Gnaden und im Glauben nicht widerspricht[10].

4. Die „Weltlichkeit" des Evangeliums

Schon im Verlauf der ersten Sitzung der Studienkommission war es zunehmend deutlich geworden, daß bei der Frage nach dem Evangelium und seiner Überlieferung der Bezug des Evangeliums zur Welt mitbedacht werden muß (vgl. Nr. 4). Diese Notwendigkeit hatte sich in doppelter Gestalt angemeldet. Einmal hatte sich gezeigt, daß das Evangelium nie in zeit- und geschichtsloser Gestalt vorliegt und überliefert wird. Verkündigung, Lehraussagen, Dogmen, Bekenntnisschriften und auch die Aussagen der heiligen Schrift sind tief hineingebunden in den temporären Kontext, in dem sie entstanden sind. Zum anderen war auf die Gefahr hingewiesen worden, daß man das Evangelium einseitig als „Botschaft" versteht und es darüber zu einer nur „wort-haften" Vermittlung des Evangeliums an die Welt kommt, die weder dem Wesen des Evangeliums noch der Welt als dem Ziel des Evangeliums entspricht.

Darüber hinaus hatten sich am Ende der ersten Sitzung bereits Stimmen erhoben, die meinten, vor einer „kirchlichen" Engführung und Introversion des katholisch/lutherischen Gesprächs und überhaupt des ökumenischen Dialogs warnen zu müssen.

In diesem Sinne wurde dann das Thema der nächsten Sitzung („Welt und Kirche unter dem Evangelium") bestimmt und in Unterthemen aufgeschlüsselt[11]. Man hoffte, daß mit dieser Erweiterung der ursprünglichen Thematik sich zugleich die zwischen den Kirchen stehenden Fragen in einer neuen und weiterführenden Perspektive zeigen würden.

Obwohl diese zweite Sitzung der Studienkommission vielleicht nicht alle Erwartungen erfüllen konnte, hatte sie doch im Gesamtzusammenhang der Gespräche und besonders bei der Klärung des gemeinsamen Verständnisses von Evangelium eine wichtige Funktion. Außerdem nimmt sie unter allen Sitzungen insofern einen besonderen Platz ein, als es hier nicht um kontro-

[10] S. u. S. 57; USA-Dialog „Die Eucharistie" I 2.
[11] S. o. S. 14.

verstheologische Probleme ging, sondern um Fragen, mit denen beide Kirchen gemeinsam konfrontiert sind und bei deren Behandlung sich die konfessionellen Unterschiede noch weniger als ohnehin schon erwartet geltend machten (vgl. Nr. 38).

Versucht man das Ergebnis, wie es vor allem in Kap. II des Malta-Berichtes wiedergegeben wird, zu resümieren, so kann das unter zwei Aspekten geschehen:

Einmal bot diese Sitzung die Gelegenheit, sich gemeinsam darüber klar zu werden, warum und in welchem Maße das Evangelium — seine Verkündigung und seine lehrmäßige Explikation — von Welt, Zeit und Geschichte mitbestimmt ist und nicht als abgehobene Größe über ihnen steht. Diese Überlegungen dienten zwar auch der Klärung einer der methodologischen Voraussetzungen des Dialogs[12]. Im Entscheidenden aber ging es um die für Verständnis und Vermittlung des Evangeliums grundlegende Einsicht, daß die Welt nicht nur Rahmen und Adressat christlichen Zeugnisses ist, sondern das zu bezeugende Evangelium auch inhaltlich mitkonstituiert. Das heißt keineswegs, das Evangelium aus der Welt ableiten zu wollen. Es heißt aber wohl, daß man sich auf die Welt und die geschichtliche Situation einlassen muß, um zu wissen, was das Evangelium ist und was jeweils als Evangelium bezeugt werden muß. In diesem Sinne hatte das Referat von W. Kasper die These vertreten, die Welt sei nicht nur „Kontext", sondern auch „Text", nicht nur „Ort", sondern auch „Fundort" (locus theologicus) des Evangeliums. Der Malta-Bericht vermeidet bewußt diese sehr pointierte und darum gegen Fehldeutungen allzu ungeschützte Ausdrucksweise. Die Studienkommission meinte aber doch, die Grundintention aufnehmen zu müssen, wenn sie davon spricht, daß der Welt bei der Übermittlung des Evangeliums eine „hermeneutische Funktion" zukomme und wir aus der Welt „ein tieferes Verständnis vom Reichtum und der Fülle des Evangeliums gewinnen" (Nr. 42-44; bes. Nr. 43).

Das andere Ergebnis des Gesprächs lag darin, daß man gemeinsam versuchte, bestimmte sowohl für die lutherische wie für die katholische Tradition bezeichnende Verengungen im Verständnis und in der Vermittlungsweise des Evangeliums zu durchstoßen:

[12] S. Nr. 36, 38 und 44; vgl. dazu s. o. S. 40.

einerseits eine primär „wort- und lehrhafte" Form der Evangeliumsbezeugung, andererseits ein einseitig „personal-privatisierendes" Verständnis von Evangelium.

In dieser Absicht begegneten sich die Referate von Ph. Hefner und J. B. Metz. Das Evangelium — so Hefner — ist nicht nur eine „Botschaft" und damit nicht nur auf worthafte Kommunikationsmittel angewiesen. Es umfaßt und prägt das Gesamtleben der Kirche und wird deshalb nicht allein in intentionalen und bewußten Akten wie Predigt, Sakramenten und Lehre vermittelt, sondern durch alle Lebensäußerungen der Kirche bis hin zu ihrer empirischen Gestalt, ihrer Stellung innerhalb der Gesellschaft, ihren Strukturen, ja der Art ihrer Administration. Es gibt damit keinen Bereich kirchlichen Lebens, der als verkündigungsneutral und in diesem Sinne als „Adiaphoron" zu betrachten wäre. Alle Aspekte kirchlichen Lebens fördern oder hindern die Vermittlung des Evangeliums an die Welt. Diese breite Perspektive, in der der Kommunikationsprozeß zu sehen ist, wurde von der Studienkommission nachdrücklich bejaht, ohne freilich damit die zentrale Bedeutung von Predigt und Sakrament innerhalb dieses Vermittlungsprozesses zu verneinen (Nr. 40 und 45).

Es war eine sachliche Fortführung dieser Überlegungen, wenn im Referat von J. B. Metz und in der anschließenden Diskussion gegen eine Eingrenzung des Evangeliums auf den spirituellen und privaten Bereich Stellung genommen wurde, wie sie gewisse Strömungen sowohl innerhalb der katholischen wie der lutherischen Tradition charakterisiert (Nr. 41). Die Gaben des Evangeliums wie Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung lassen sich nicht „privatisieren", so hatte Metz betont. Und wenn die Kirchen heute weithin in die Sphäre des Privaten abgedrängt zu sein scheinen, so ist dies nicht zuletzt die Folge eines restriktiven Verständnisses von Evangelium. Fragt man, wie die Einsicht in die öffentliche und gesellschaftliche Relevanz des Evangeliums zum Tragen gebracht werden kann, so wird man erneut — über eine nur direkte Vermittlung des Evangeliums in Predigt und Sakrament oder auch in sozialen Programmen und Erklärungen hinweg — auf die Bedeutung der institutionellen und organisatorischen Formen der Kirche verweisen. Die Weltbezogenheit des Evangeliums verlangt Strukturen der Kirche, die in den Kirchen selbst echte Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und

Versöhnung gewährleisten und so zugleich die Kirche zum „Raum gesellschaftskritischer Freiheit" (Metz) machen (vgl. Nr. 45).

B. *Die Eucharistie*

Die Abendmahlsfrage wurde nur im USA-Dialog thematisiert[13]. Dabei war es von vornherein nicht beabsichtigt, die Lehre von der Eucharistie in ihrer ganzen Breite zu behandeln. Man wollte sich vielmehr auf die Frage des Meßopfers konzentrieren, da hier der eigentliche Kontroverspunkt liege. Erst im Laufe der Diskussionen stellte sich als zweites Problem die Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl, nachdem P. Ambrogi in seinem Referat die Meinung vertreten hatte, der Gedanke der eucharistischen Gegenwart Christi und die Auffassung von der Eucharistie als Opfer seien nicht zu trennen, ja die Frage der Realpräsenz bilde letztlich „den Kern der lutherisch/katholischen Kontroverse über das eucharistische Opfer"[14]. Damit ergab sich für das Gespräch ein zweiter Schwerpunkt, dem in Diskussion und Schlußbericht ebensoviel Aufmerksamkeit gewidmet wurde wie der ursprünglichen Frage nach dem eucharistischen Opfer.

1. Eucharistie als Opfer

Gespräch und Schlußbericht gehen von der Voraussetzung aus, daß zwei grundlegende Überzeugungen zwischen Lutheranern und Katholiken nicht strittig sind: die Überzeugung von der eucharistischen Gegenwart des gekreuzigten Christus als dem ein für allemal geschehenen Opfer und die Auffassung von der Eucharistie als Lob- und Dankopfer der Gemeinde (I 1)[15]. Interessanterweise wird diese Übereinstimmung mit ökumenischen Texten belegt und so zugleich zum Ausdruck gebracht, daß es sich hier um mehr als eine nur bilaterale Übereinstimmung handelt.

---

[13] S. o. S. 21 f.

[14] Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. III, a.a.O. S. 163.

[15] Hier und im folgenden beziehen sich alle Hinweise im Text auf den Schlußbericht des USA-Dialogs „Die Eucharistie", der im Dokumentationsteil dieses Bandes (s. u. S. 97 ff.) abgedruckt ist.

Das Gespräch wandte sich jedoch schnell den beiden Kernfragen zu:
Kann man sagen, in der Eucharistie werde „Christus geopfert“ [16]?
Darf vom eucharistischen Opfer als von einem „*Sühne*opfer“ [17] geredet werden?
Im Laufe des Gesprächs wurden diese beiden „lutherischen“ Anfragen so beantwortet, daß der zentrale reformatorische Einwand, die katholische Meßopferlehre sei ein Ausdruck menschlicher „Werkgerechtigkeit“ und stelle die Suffizienz des Kreuzesopfers und damit die alleinige Heilsmittlerschaft Christi in Frage, von den lutherischen Teilnehmern nicht mehr aufrechterhalten werden konnte.
Bei den Antworten im einzelnen, wie sie der Schlußbericht wiedergibt (I 2, Abs. a, b und c), geht es hauptsächlich um drei Aussagen.
Erstens: In der Eucharistie wird das einmalige Kreuzesopfer nicht wiederholt, sondern es wird sakramental *gegenwärtig*. In diesem Sinne ist das „repraesentari“ des Tridentinum zu verstehen [18].
Zweitens: Davon, daß die Gemeinde „Christus opfert“, kann nur in dem Sinne geredet werden, daß die Kirche kraft der zwischen Christus und seinem Leibe bestehenden Einheit am Selbstopfer Christi *partizipiert*.
Drittens: In der Bezeichnung des eucharistischen Opfers als „*Sühne*opfer“ geht es darum, den „*effektiven*“ d. h. den heilswirkenden Charakter des eucharistischen Sakramentes mit Nachdruck herauszustellen im Gegensatz zu einem nur zeichenhaften Verständnis vom Sakrament.
Zwei Referate, ein katholisches (McCue) und ein lutherisches (Knutson), hatten dieses Ergebnis der Diskussionen weithin vorbereitet. Während Knutson besonders auf die Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften zur Meßopferfrage einging und dann die positive Wiederaufnahme dieser Frage in der frühen Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Edinburgh 1937), in der anglikanischen und auch in der skandinavischen lutherischen Theologie (Brilioth, Aulen) darstellte, konzentrierte sich

[16] Enchiridion Symbolorum, Denz. 940; DS 1743.
[17] Sacrificium propitiatorium; ibid.
[18] Denz. 938; DS 1740; vgl. Lumen Gentium, 28.

McCue auf eine Analyse der verschiedenen Abendmahlsschriften Luthers, um dann die Auffassung Luthers mit der katholischen Meßopferlehre zu konfrontieren.

Da die Ausführungen McCues das Gesamtergebnis des Gesprächs sichtlich beeinflußt haben, sind einige nähere Hinweise auf das Referat angebracht. Wichtig ist das Hauptresultat: Die Vereinigung der Gläubigen mit Christus, ihre Teilhabe an Christi Kreuzesopfer ist in den Abendmahlsschriften Luthers ein schlechthin zentraler Gedanke. Genau dieser Gedanke bildet aber die eigentliche Wurzel der katholischen Meßopferlehre, die McCue folgendermaßen beschreibt: „Durch die Taufe ist er (der Christ) . . . in Christi Selbsthingabe eingeschlossen und aufgenommen. Christus gab nicht nur sich selbst dem Vater hin; er bot ihm zugleich auch seinen Leib, die Kirche dar. Als Glied dieses Leibes wird der Christ Teil der einen Gabe, des einen Opfers des neuen Bundes . . . Es besteht also eine intendierte Identität zwischen Christus und denen, für die er sich opfert . . . In dieser Perspektive erweist sich die Antithese zwischen Empfangen und Geben, zwischen Testament und Opfer als Vereinfachung. Christi Opfer wird ‚empfangen‘ im Opfer der Kirche“ [19]. Im Blick auf Luthers Schrift „Ein Sermon von dem neuen Testament d. i. von der heiligen Messe“ (1520) heißt es bei McCue: „Wir sind zu dem paradoxen Ergebnis gekommen, daß Luther gerade in der Schrift, in der er seinen berühmten Angriff gegen die Lehre vom Meßopfer führt, der Sache nach diese Lehre vertritt“ [20], indem er „alles das behauptet, was auch ein Katholik behauptet, wenn er sagt, die Messe sei das Opfer Christi und der Gemeinde“ [21]. Er konnte so die These vertreten, daß „zwischen Luther und dem römischen Katholizismus eine substantielle Identität hinsichtlich der Auffassung von der Messe als Opfer“ bestehe [22]. Luthers heftige Polemik wird daraus verständlich, daß er die z. T. sehr fragwürdige Meßopferpraxis seiner Zeit als echte Verleiblichung der katholischen Lehre verstand und auch verstehen mußte, da die zeitgenössische Theologie um den Bezug

[19] Catholics and Lutherans in Dialogue Bd. III, a.a.O. S. 66/67.
[20] Ibid. S. 72.
[21] Ibid. S. 74.
[22] Ibid. S. 46.

zwischen Lehre und konkreter kirchlicher Praxis wenig besorgt gewesen sei[23].

Für den Gang der Debatte scheinen gewisse Äußerungen K. Rahners, die McCue bei seiner Darstellung der katholischen Meßopferlehre herangezogen hatte und die z. T. auch im Schlußbericht (Anm. 6) zitiert werden, von besonderer Bedeutung gewesen zu sein. Sie hätten im Gespräch, so heißt es, den entscheidenden Durchbruch ermöglicht[24].

An einem Punkt im Bereich der Meßopferlehre blieb es freilich noch bei einem klaren Vorbehalt der Lutheraner. Es ist die im Tridentinum formulierte aber schon in der patristischen Zeit vertretene Auffassung, daß das Meßopfer nicht nur für die anwesenden Kommunikanten, sondern auch für andere — „Lebende und Verstorbene" — vollzogen werde[25]. Zwar hatte das Referat von McCue Hinweise gegeben, die eine Verständigung auch an diesem Punkte durchaus denkbar erscheinen lassen[26]. Jedoch konnte diese Frage nicht näher erörtert werden, so daß lutherischerseits die bereits in der Confessio Augustana[27] formulierte Ablehnung erneut ausgesprochen wurde.

2. Gegenwart Christi im Abendmahl

Für die lutherischen und auch einige der katholischen Teilnehmer kam die Hinwendung des Gesprächs zur Frage der Realpräsenz Christi unerwartet. Historisch gesehen lag hier in der Tat kein wesentlicher katholisch/lutherischer Kontroverspunkt[28].

[23] Ibid. S. 73.

[24] Diskussionsbericht von McSorley, ibid. S. 20.

[25] Denz. 950; DS 1753.

[26] Er vertrat die Ansicht, daß man jene Auffassung im Sinne einer *Fürbitte* für die nicht anwesenden Lebenden und die Verstorbenen verstehen könne. „Eine z. B. für einen Verstorbenen ‚dargebrachte' Messe ist eine Messe, in der die feiernde Gemeinde, kraft ihrer durch die Taufe begründeten Solidarität mit dem sich opfernden Christus, für diese Person bittet" (a.a.O. S. 69/70) Eine solche eucharistische *Fürbitte* für Verstorbene sei von Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften nicht abgelehnt worden.

[27] Art. XXIV, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, a.a.O. S. 94 f.

[28] „Den zehnten Artikel fechten die Widersacher nicht an, darinnen wir bekennen, daß unseres Herrn Christus Leib und Blut wahrhaftiglich im Nachtmahl Christi zugegen und mit den sichtbaren Dingen, Brot und Wein, dargereicht und genommen wird . . .". Apologie X, ibid. S. 247 f.

Dennoch hatte die Behandlung dieser Frage eine wichtige klärende Funktion. Der katholische Diskussionsbericht (McSorley) sagt mit Recht: „Eines der glücklichen Resultate dieser Erweiterung der Thematik liegt, was die Katholiken betrifft, darin, daß die Schlußerklärung den katholischen Priestern und Laien hoffentlich zeigt, wie die Lutheraner ebenso fest wie die Katholiken an die wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament glauben. Im allgemeinen katholischen Bewußtsein (und dies ist keineswegs nur auf die Laien beschränkt!) hat allzulange die Vorstellung geherrscht, ‚die Protestanten' glaubten nur an eine symbolische Gegenwart Christi in der Eucharistie und nicht an die Realpräsenz[29]."

Schon bald konnte im Gespräch in wesentlichen Punkten eine Übereinstimmung konstatiert werden (II 1). Besonders wichtig sind drei Aussagen:

Erstens: Übereinstimmung besteht im „Daß" der Realpräsenz und in der gemeinsamen Ablehnung eines räumlich-dinghaften wie auch eines nur zeichenhaft-symbolischen Verständnisses der Gegenwart Christi. Die Frage nach dem „Wie" der Realpräsenz und nach einer einheitlichen Begrifflichkeit kann offen bleiben (vgl. auch II 2 A, Abs. d).

Dieser Punkt wird erhärtet durch das, was in der Diskussion und im weiteren Text der Schlußerklärung (II 2 C) über die „Wandlung" der Elemente und vor allem zur Transsubstantiationslehre gesagt wurde, in der man „eine nachdrückliche Bejahung der Gegenwart von Leib und Blut" zu sehen habe, nicht einen „Versuch, die Art und Weise, in der Christus gegenwärtig ist, zu erklären".

Zweitens: Diese Gegenwart Christi vollzieht sich „in der Kraft des heiligen Geistes durch das Wort", nicht durch den Glauben der Gemeinde oder des einzelnen, obwohl das Abendmahl inmitten der gläubigen Gemeinde gefeiert werden soll.

Die berechtigte Ablehnung einer Auffassung, nach der der Glaube des Empfängers die Gegenwart Christi und die Gültigkeit des Sakramentes begründet, ruft nun aber zugleich die Frage nach

[29] a.a.O. S. 21.

der Notwendigkeit des Glaubens für den rechten Empfang der Eucharistie hervor. Ist diese für reformatorisches Denken überaus wichtige Frage mit der Aussage, daß „das Sakrament seiner Bestimmung nach inmitten der glaubenden Gemeinde gefeiert werden soll", in einem positiven Sinne beantwortet? Man wird es wohl annehmen dürfen, obwohl eine ausdrückliche Aussage angebracht und angesichts der modernen katholischen Sakramentstheologie auch möglich gewesen wäre[30]. Freilich ist der Bezug dieser Frage zu dem noch nicht voll beantworteten Problem des „für Lebende und Verstorbene" vollzogenen eucharistischen Opfers (s. o.) nicht zu übersehen.

Drittens: Christus ist real gegenwärtig nicht allein in dem Augenblick, in dem der Kommunikant Brot und Wein empfängt, sondern während der ganzen eucharistischen Handlung.

An diesem Punkt schloß sich eine längere Debatte an über die Fortdauer der sakramentalen Gegenwart Christi bzw. über die Aufbewahrung (und Verehrung) der nicht ausgeteilten konsekrierten Elemente. Trotz ausgedehnter Diskussion konnte keine befriedigende Antwort gefunden werden. Zwar ergaben sich gewisse Hinweise dafür, daß hier kein „völliger Gegensatz" vorliege. Dennoch mußte die Frage offen bleiben.

Von entscheidender Wichtigkeit ist dabei, daß die verbleibende Unklarheit und Meinungsverschiedenheit nicht rückwirkend die Übereinstimmung hinsichtlich der Realpräsenz in Zweifel ziehen konnte. Die Frage nach der Aufbewahrung (und Verehrung) der Elemente wurde also von katholischer Seite nicht zu einer Testfrage für das Bekenntnis zur Realpräsenz Christi aufgewertet. Es geht hier — nach dem Urteil der Teilnehmer — offenbar um eine Frage im Bereich des „Wie" und nicht des „Daß" der Realpräsenz. Das erscheint durch das Tridentinum insofern gestützt, als es die Aufbewahrung der Eucharistie eine „Gewohnheit" (consuetudo) und eine „Sitte" (mos) nennt, die beibehalten werden soll und nicht verboten werden darf[31].

[30] Vgl. dazu den Malta-Bericht (Nr. 61): „Auch hinsichtlich der Verwaltung der Sakramente wird (sc. katholischerseits) Nachdruck darauf gelegt, daß es um Sakramente des Glaubens geht, der aus dem Wort geboren und durch das Wort genährt wird".

[31] Denz. 879 u. 889; DS 1645 u. 1657.

3. Exkurs: Der katholisch/lutherische Dialog über die Eucharistie in seinem Verhältnis zum lutherisch/reformierten Abendmahlsgespräch

Es war im Vorausgegangenen bereits auf die den bilateralen Gesprächen inhärente Gefahr hingewiesen worden, daß sie den breiteren ökumenischen Horizont aus dem Auge verlieren, sich isolieren und so zueinander in Spannung und Widerspruch geraten[32]. Diese Gefahr ist im Falle des katholisch/lutherischen Dialogs über die Eucharistie besonders konkret und akut, sofern sich hier unmittelbar die Frage aufdrängen muß, wie sich die erzielten Ergebnisse zu den zwischen Lutheranern und Reformierten geführten Abendmahlsgesprächen verhalten. Kommt es hier — auf lutherischer Seite — nicht zu ganz verschiedenen Aussagen, so daß die Übereinkunft mit den Katholiken den Konsens mit den Reformierten unglaubwürdig macht, ja im Grunde wieder aufhebt, und umgekehrt?

Dieser Frage, die durchaus eine ausführlichere Erörterung verdiente, soll hier lediglich mit einigen kurzen, stichworthaften Hinweisen nachgegangen werden. Sie zeigen, daß von einem sachlichen Konflikt der Gespräche nicht die Rede sein kann.

Erstens: Es ist für die Schlußerklärung des katholisch/lutherischen Eucharistiegespräches charakteristisch, daß an vier wichtigen Punkten die erreichte katholisch/lutherische Übereinstimmung mit Zitaten aus umfassenderen ökumenischen Dokumenten zum Ausdruck gebracht wird. Es geht dabei

a) um die eucharistische Gegenwart des gekreuzigten Christus als des ein für allemal geschehenen Opfers (I 1 Abs. a),
b) um das Verständnis der Eucharistie als Lob- und Dankopfer (ibid. Abs. b),
c) um die Unwiederholbarkeit des Kreuzesopfers und seine Gegenwärtigsetzung im Abendmahl (I 2 Abs. a) und
d) um den „effektiven" Charakter der sakramentalen Zeichen (II 1 Abs. a).

Damit kommt klar zum Ausdruck, daß an diesen Punkten der katholisch/lutherische Konsens zugleich den reformierten Partner — und nicht nur ihn! — miteinschließt.

[32] S. o. S. 30.

Zweitens: An anderen wichtigen Punkten, vor allem im Bereich der Frage nach der Realpräsenz Christi im Abendmahl, decken sich die Ergebnisse des katholisch/lutherischen und des lutherisch/reformierten Gesprächs in einer Weise, daß es zu nahezu wörtlichen Übereinstimmungen kommt. Man hätte hier also die katholisch/lutherische Übereinstimmung durchaus mit Zitaten aus dem lutherisch/reformierten Abendmahlsgespräch belegen oder sogar formulieren können. Es geht um folgende Aussagen:

a) „Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, ist im Sakrament des Abendmahls voll und ganz mit seinem Leib und seinem Blut unter den Zeichen von Brot und Wein gegenwärtig" (II 1 Abs. b).

Dem entspricht im lutherisch/reformierten Gespräch:

„. . . der ganze Christus, die göttlich-menschliche Person, (ist) im Sakrament gegenwärtig . . ." [33]

„Im Abendmahl schenkt sich Jesus Christus, der Auferstandene, in seinem für alle in den Tod gegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein." [34]

b) „. . . die Gegenwart Christi wird nicht durch den Glauben des Gläubigen oder durch irgendeine menschliche Kraft herbeigeführt, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes durch das Wort" (II 1 Abs. d).

Dem entspricht im lutherisch/reformierten Gespräch:

„. . . die Gegenwart Christi im Sakrament (wird) nicht durch den Glauben", sondern „vom Heiligen Geist durch das Wort bewirkt." [35].

„Die Gegenwart des Herrn ist nicht abhängig vom Glauben . . ." [36]

[33] Lutherisch/reformiertes Gespräch in Nordamerika, Schlußerklärung über „Christologie, das Herrenmahl und sein Gebrauch in der Kirche", Abs. 9, in: Auf dem Weg — Lutherisch/reformierte Kirchengemeinschaft, Zürich 1967, S. 115.

[34] Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Entwurf), Abs. 18; vgl. Abs. 15. Der Text des Konkordienentwurfes ist u. a. abgedruckt in: Ökumenische Perspektiven Bd. 2, Marc Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute, Frankfurt 1972, S. 123 ff.

[35] Lutherisch-reformiertes Gespräch in Nordamerika, Abs. 8 und 6, a.a.O. S. 114.

„Im Abendmahl handelt Jesus Christus unter dem, was die Kirche tut, selbst als der durch sein Wort im Heiligen Geist gegenwärtige Herr." [37]

c) „Daraus läßt sich erkennen, daß eine Übereinstimmung im ‚daß' der vollen Realität der Gegenwart Christi besteht. Was umstritten war, ist eine bestimmte Weise der Darlegung des ‚wie', der Art und Weise, wie er gegenwärtig wird" (II 2 C Abs. d).

Dem entspricht im lutherisch/reformierten Gespräch:

„Die Bedeutung der Christologie für das Herrenmahl liegt in der Zusicherung der Gewißheit, *daß* der ganze Christus, die göttlich-menschliche Person, im Sakrament gegenwärtig ist, aber sie erklärt nicht, *wie* er gegenwärtig ist." [38]

„Die *Art* der Gegenwart (Jesu Christi) im Abendmahl ist ein Geheimnis, das nicht definiert werden kann; wir bekennen aber die *Wirklichkeit* und die souveräne Wirksamkeit dieser Gegenwart." [39]

Drittens: Allenfalls könnte man fragen, ob nicht das, was über die *Dauer* der Realpräsenz gesagt wird [40], in Spannung treten könnte zu dem Ergebnis des lutherisch/reformierten Abendmahlsgespräches. Wohlgemerkt, die Frage einer über die eucharistische Handlung hinaus fortdauernden Gegenwart Christi (Aufbewahrung und Verehrung der nicht ausgeteilten konsekrierten Elemente) blieb im katholisch/lutherischen Gespräch offen und konnte offen bleiben, ohne daß dadurch die grundlegende Übereinstimmung im Bekenntnis zur Realpräsenz wieder in Zweifel gezogen worden wäre. Was gemeinsam gesagt wurde, war, daß

[36] Lutherisch/reformiertes Gespräch in Frankreich, ibid. S. 105.

[37] Arnoldshainer Thesen, These 2 Abs. 1, ibid. S. 61.

[38] Lutherisch/reformiertes Gespräch in Nordamerika, Abs. 9, ibid. S. 115.

[39] Lutherisch/reformiertes Gespräch in Frankreich, ibid. S. 105. Ähnlich heißt es in den offiziellen Erläuterungen zu den Arnoldshainer Thesen: „Eine nähere Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Blut zu Brot und Wein haben die Unterzeichner mit Rücksicht auf die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses nicht vorgenommen" (ibid. S. 65).

[40] II 1 Abs. e.

die Gegenwart Christi sich nicht nur auf den Augenblick des Essens und Trinkens begrenze.
Widerspricht dies etwa der lutherisch/reformierten Aussage: „Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, ist in Gefahr, den Sinn der Abendmahlshandlung zu verdunkeln“ [41]?
Die Klärung dieser Frage wird allerdings kaum Schwierigkeiten machen können. Denn hier ist ja nicht davon die Rede, daß die *Gegenwart* Christi sich auf den Akt des Essens und Trinkens beschränke. Worum es geht, ist die *Gemeinschaft* mit Christi Leib und Blut. Der Gesamtskopus des Absatzes liegt eindeutig nicht in einer Aussage über die Dauer der Realpräsenz, sondern darin, die Zentralität des Essens und Trinkens im Abendmahl herauszustellen und nachdrücklich zu bekennen, daß Christus dazu im Abendmahl gegenwärtig ist, daß wir ihn essend und trinkend empfangen und so Gemeinschaft mit ihm haben [42].

4. Die Interkommunionsfrage

Es muß auffallen, daß es trotz eines versuchten Anlaufs [43] schließlich doch nicht der USA-Dialog, sondern die Studienkommission war, die zur Interkommunionsfrage Stellung nahm [44]. Das geschah gegen Ende der 4. Sitzung und war in keiner Weise vorausgeplant. Weder das Gesamtthema der Sitzung („Evangelium und Recht“), noch die Unterthemen und Referate hatten die Aufnahme dieser Frage von vornherein erwarten lassen.
Dennoch geschah dies nicht ohne hinreichende sachliche Motivation. Man wird bedenken müssen, daß die Studienkommission in ihren vorausgegangenen Gesprächen zu grundlegenden Übereinstimmungen oder Verständigungen hinsichtlich einer Reihe bislang als kirchentrennend empfundener Kontroversfragen gekommen war (Rechtfertigungslehre, Schrift-Tradition-Problematik,

[41] Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, Abs. 19, a.a.O. S. 127.
[42] Vgl. dazu M. Lienhard, Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute, a.a.O. S. 101 f.
[43] S. o. S. 22.
[44] Malta-Bericht Nr. 68-74.

Verhältnis von Wort Gottes und Kirche). Außerdem war man, was der USA-Dialog vor seinem ansatzweise versuchten Interkommunionsgespräch noch nicht erreicht hatte, zu einer so weitgehenden Verständigung in der Amtsfrage gekommen, daß eine gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter vertretbar erschien. Die Frage nach dem päpstlichen Primat war zwar nicht ausdiskutiert worden, jedoch genügte der Blick auf das Verhältnis zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Ostkirchen, um zu sehen, daß eine Verständigung in dieser Frage keine conditio sine qua non für Interkommunion darstellt. Schließlich wird man auch die Tatsache, daß es innerhalb der Studienkommission noch zu keinem Gespräch über die Eucharistie gekommen war, nicht gegen die Behandlung der Interkommunionsfrage ins Feld führen können. Die Diskussion zeigte, daß von katholischer Seite das lutherische Bekenntnis zur Realpräsenz Christi im Abendmahl nicht in Zweifel gezogen wurde; außerdem war man über die Ergebnisse des USA-Dialogs („Eucharistie als Opfer“) zumindest informiert. Es dürfte darum schwerfallen anzugeben, welche Probleme noch unbedingt vor einer Aufnahme der Interkommunionsfrage hätten behandelt werden müssen. Man wird eher umgekehrt sagen können — und das war die Meinung nahezu aller Teilnehmer dieser 4. Sitzung —, daß die Interkommunionsfrage sich der Sache nach durchaus an die vorausgegangenen Gespräche anschloß und — einmal gestellt — nicht wieder beiseitegeschoben werden konnte.
Die Behandlung des Interkommunionsproblems erfolgte also im Rahmen des Gesamtthemas der 4. Sitzung „Evangelium und Recht — Evangelium und christliche Freiheit“. Vor allem zwei Fragen gaben den konkreten Anlaß: Wie sind die von den geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen untersagten aber doch zunehmend stattfindenden gemeinsamen Abendmahlsfeiern zu beurteilen? und: Ist die Anerkennung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats Voraussetzung für eine Abendmahlsgemeinschaft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken?
Trotz z. T. starker Meinungsverschiedenheiten unter den katholischen Teilnehmern enthält der Schlußbericht dieser 4. Sitzung bereits so gut wie alle Elemente, die dann auch im Malta-Bericht den Abschnitt über Interkommunion kennzeichnen. Dennoch

wurde die Interkommunionsfrage auf der darauf folgenden Sitzung (in Malta) thematisch nochmals aufgenommen. Zwei Referate, ein lutherisches (V. Vajta) und ein katholisches (J. L. Witte, SJ), die sie ausführlicher behandelten, trugen zusammen mit der anschließenden Diskussion dazu bei, die Ergebnisse der vorausgegangenen Sitzung zu präzisieren und zu vertiefen.

Die Debatten in Malta spitzten sich auf die eine, allerdings zentrale Frage zu, ob gelegentliche — als *wechselseitig* verstandene — Interkommunionsakte (etwa bei ökumenischen Anlässen und in der Mischehenseelsorge) bejaht werden können oder nicht (Malta-Bericht Nr. 73). Der erste Entwurf des Malta-Berichtes, der von einer Unterkommission noch vor der Sitzung erarbeitet und den Teilnehmern zur Prüfung zugeschickt worden war, hatte sich im wesentlichen an den Wortlaut des Berichtes der vorausgegangenen 4. Sitzung gehalten und formuliert: „Indem wir noch die vollkommene Einheit erwarten, scheinen in der Zwischenzeit dennoch gelegentliche Interkommunionsakte (etwa bei ökumenisch geprägten Anlässen in ökumenischen Arbeitsgruppen, in der Mischehenseelsorge u. ä.) zu verantworten und zu befürworten zu sein . . ." Einige der katholischen Teilnehmer lehnten diese Fassung ab, da sie einem Freibrief für eine „wilde" Interkommunionspraxis gleichkomme. Diesem Einwand wurde dadurch entsprochen, daß man in dem endgültigen Text solche gelegentlichen Interkommunionsakte nicht mehr in unmittelbarer Weise befürwortet und als verantwortbar bezeichnet, sondern statt dessen den *„kirchlichen Autoritäten"* gegenüber befürwortet, *sie* sollten jene gelegentlichen Interkommunionsakte „ermöglichen".

Nunmehr hielten nur noch zwei katholische Teilnehmer, Bischof Martensen und — in Abwesenheit — H. Schürmann, ihren Einwand aufrecht, den sie bereits vor der Sitzung schriftlich formuliert hatten und der dann den Grund und den Inhalt ihrer „Sondervoten" ausmachte[45]. Was sie ablehnten, war die *Wechselseitigkeit* jener Interkommunionsakte, das heißt: Sie verneinten, daß es Katholiken gegenwärtig bereits erlaubt sein könnte, an einer lutherischen Abendmahlsfeier teilzunehmen. Sie befürworteten dabei aber durchaus, bei den genannten Anlässen Lutheraner zur katholischen Eucharistie zuzulassen. Es

[45] S. o. S. 33.

sollte dabei nicht übersehen werden, daß auch diese kritische Einschränkung des Malta-Berichtes, der sich dann im nachhinein zwei weitere katholische Teilnehmer anschlossen[46], noch deutlich über die in der katholischen Kirche zur Zeit bestehende kirchenrechtliche Regelung hinausreicht[47].

C. *Das kirchliche Amt*

Nahezu gleichzeitig kam es in der Studienkommission und im USA-Dialog zur Behandlung der Frage nach dem kirchlichen Amt. Der USA-Dialog widmete ihr insgesamt fünf Zusammenkünfte (vom September 1968 bis zum November 1970), die Studienkommission behandelte sie auf ihrer dritten Sitzung (Mai 1969) und nahm sie im Verlauf ihrer letzten Sitzung (Februar 1971) kurz noch einmal auf. Dieses thematische und zeitliche Zusammentreffen führte zu einem stärkeren Austausch der Erfahrungen und Ergebnisse zwischen den beiden Gesprächsgruppen[48]. Beiden Gesprächen war gemeinsam, daß sie durch den Gesprächsprozeß selbst zur Amtsfrage hingeführt wurden und gerade auf diese Weise erkannten, welch große Bedeutung diesem Problem für eine katholisch-lutherische Verständigung zukommt. Wie sich schon am Umfang der Schlußberichte zeigt, stellte die Amtsfrage in beiden Gesprächen das am ausführlichsten erörterte Einzelproblem dar.

Allerdings war der Weg, auf dem man zur Amtsfrage geführt wurde, in den beiden Gesprächen verschieden. Der USA-Dialog kam her von der Frage der Eucharistie und war hier zu einer sehr weitreichenden Verständigung gelangt. Die nunmehr sich aufdrängende Frage nach Möglichkeiten katholisch/lutherischer Abendmahlsgemeinschaft wurde jedoch nach einer Sitzung wieder zurückgestellt, da man erkannte, daß ein Weiterkommen in

[46] Ibid.

[47] Zulassung von Nichtkatholiken zur katholischen Eucharistie ist nach dem „Ökumenischen Direktorium" (Nr. 55) nur in „Todesgefahr oder schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis)" und in „anderen dringenden Notfällen" gestattet. Darum sprach Bischof Martensen in seiner schriftlichen Stellungnahme zum Malta-Bericht von einer „erweiterten Interpretation des Ökumenischen Direktoriums Nr. 55", die man katholischerseits empfehlen könne.

[48] S. o. S. 25.

der Interkommunionsproblematik weitgehend von einer Verständigung in der Amtsfrage abhängen muß. So konzentrierte sich im USA-Dialog die Amtsdebatte von vornherein auf das *eucharistische Amt*.

Die Studienkommission hatte dagegen — entsprechend ihrem Gesamtthema — umfassender eingesetzt mit der Frage nach dem Evangelium und seiner Überlieferung. Die Quintessenz ihrer ersten Sitzung, „daß die Autorität der Kirche nur Dienst am Wort sein kann und daß sie über das Wort des Herrn nicht verfügen kann“ [49], bildete eine Art Leitmotiv bei der Behandlung der Frage nach den Strukturen der Kirche (3. Sitzung), die sich dann wiederum weithin auf die Amtsfrage konzentrierte. Es ging also in der Studienkommission um das *Amt als Dienst am Evangelium*.

Die aus dieser Verschiedenheit der Anmarschwege und Perspektiven resultierenden unterschiedlichen Nuancierungen der Amtsfrage lassen sich vielleicht auf die etwas vereinfachende Formel bringen: Im USA-Dialog traten „katholische“ Gesichtspunkte und Fragen deutlicher hervor (wie z.B. Zentralität einer Amtssukzession, sei sie nun episkopaler oder presbyteraler Art, Akzentuierung der institutionellen Momente im Amtsverständnis, Ausführlichkeit bei der Erörterung katholischer Einwände gegen das lutherische Amt), in der Studienkommission kamen dagegen „lutherische“ Fragestellungen stärker zum Zuge (etwa die Frage nach der kritischen Überordnung des Evangeliums über Kirche und Amt, Beachtung der charismatischen Dimension von Kirche und Amt, Hervortreten innerlutherischer Divergenzen im Amtsverständnis). Der Vergleich der Gesprächsergebnisse zeigt jedoch, daß diese Verschiedenheiten nicht zu Widersprüchen geführt, sondern sich als fruchtbare Ergänzungen ausgewirkt haben.

Blickt man auf das Gesamtresultat der Gespräche über das Amt, so wird man wohl noch deutlicher als bei den anderen Sachfragen die bereits besprochene Unterscheidung zwischen „Konsens“ und „Konvergenz“ [50] beachten müssen. Es ist deshalb vielleicht hilfreich, im folgenden überhaupt zwischen Konsensaussagen und Konvergenzen zu differenzieren. Das ist ein etwas

[49] Malta-Bericht Nr. 21.

[50] S. o. S. 42.

schematisierendes Verfahren, wird aber auch durch den Aufbau der Schlußberichte in gewissem Maße nahegelegt [51].

1. Konsens im Grundverständnis von kirchlichem Amt

Die Berichte lassen deutlich erkennen, daß die katholisch/lutherischen Divergenzen in der Amtsfrage nicht so tief reichen, daß von einem gemeinsamen Grundverständnis vom kirchlichen Amt nicht mehr die Rede sein könnte. Es ist eines der Verdienste des Dialogs, zunächst einmal diesen fundamentalen Konsens klar herausgestellt zu haben. Man kann ihn in folgenden Punkten kurz zusammenfassen:

a) Die Versöhnungstat Gottes in Christus ist ein Geschehen, das weitergereicht und vermittelt werden will. Deshalb gehört zum Versöhnungsgeschehen das „Amt“ oder der „Dienst der Versöhnung“ (2 Kor 5, 18) konstitutiv hinzu. Das Vorhandensein eines solchen „Amtes“ ist geradezu Voraussetzung und Bedingung dafür, daß die Versöhnungstat Welt und Menschen erreicht (vgl. Malta 48; USA 8 u. 9 [52]).

b) Dieser für Evangelium und Kirche konstitutive „Dienst der Versöhnung“ kann nicht von vornherein auf einen bestimmten Personenkreis innerhalb der Kirche beschränkt werden. Zunächst gilt, daß dieser Dienst der Kirche als ganzer aufgetragen ist (Malta 48; USA 9 u. 10) und sich in einer Vielfalt von Charismen vollzieht (USA 11; Malta 53). Nur im Gesamtkontext dieses gemeinsamen Priestertums der Gläubigen, in dessen Betonung sich heute lutherische und katholische Theologie begegnen (Malta 48, Anm. 19), kann recht von dem besonderen kirchlichen Amt geredet werden [53].

[51] Man kann z.B. sagen, daß im Malta-Bericht die Nummern 48-56 im wesentlichen einen katholisch/lutherischen Konsens konstatieren, während die Nummern 57-62 Konvergenzen beschreiben.

[52] In dieser abgekürzten Weise werden im folgenden der Malta-Bericht und der Bericht des USA-Dialogs über „Eucharistie und Amt“ zitiert.

[53] Mit vollem Recht heben beide Gespräche hervor, daß die rechte Verhältnisbestimmung von „Laien“ und „Pastoren“, zwischen allgemeinem Priestertum und besonderem Amt für beide Kirchen — und nicht nur für die katholische Kirche! — ein Problem darstellt Malta 50; USA 49).

c) Das besondere kirchliche Amt, das es von Anfang an in der Kirche gab[54] und dem in besonderer Weise die Verkündigung des Evangeliums an die Welt und die Leitung der Gemeinde aufgetragen ist (USA 12), steht *in* der Gemeinde und mit der Gemeinde unter Christus; es steht aber zugleich der Gemeinde *gegenüber*, sofern es „an Christi Statt" (2 Kor 5, 20) zur Gemeinde spricht und damit das Gegenüber Christi zur Gemeinde repräsentiert (Malta 50; USA 13). Das Amt steht also nicht „über" der Gemeinde und ist nicht von ihr getrennt. Es kann aber ebensowenig — etwa im Sinne einer bloßen Beauftragung durch die Gemeinde[55] — aus dem allgemeinen Priestertum abgeleitet werden. Dadurch wird das wesentliche Miteinander und Zueinander von Amt und nichtamtlichen Charismen in der Kirche gewahrt (vgl. Malta 53 u. 20).

d) Das Amt ist bleibend auf seinen apostolischen Ursprung rückbezogen und findet dort seine Norm. Es ist „apostolisches" Amt, insofern es das apostolische Zeugnis weitergibt und es in den sich verändernden Zeugnissituationen immer wieder neu aktualisiert (Malta 52; USA 14).

e) Der normative Rückbezug zum apostolischen Ursprung bedeutet nicht, daß die konkreten Ausgestaltungen des Amtes ein für allemal festliegen. Vielmehr kann dieser normative Rückbezug in verschiedenen Amtsstrukturen und -formen gewährleistet werden. Dies erweist sich bereits daran, daß das kirchliche Amt in der Gestalt, die es in unseren Kirchen angenommen hat, kein genaues neutestamentliches Äquivalent hat (USA 11, Anm. 6; vgl. 38). Die vielgestaltigen neutestamentlichen Gemeindedienste und -ämter, die ihrerseits durch geschichtliche Gegebenheiten mitgeprägt wurden, sind im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte nur teilweise bewahrt und auch dann noch zumeist neu interpretiert, weiter entwickelt und verändert worden (USA 19-22; Malta 54 u. 55). Sie hatten und haben Modellcharakter und sind für neue Aktualisierungen offen (Malta 54; vgl. 55). Die bleibende „Grundstruktur" oder „Grundwirklichkeit" des apostolischen Amtes schließt die Geschichtlichkeit und Variabilität in der konkreten Ausgestaltung also nicht aus (USA 22; Malta 54 u. 56). Damit ist auch weiterhin die Möglichkeit gegeben zu verantwortlichen Neugestaltungen überkommener Amtsformen (Malta 56; USA 22)[56].

[54] Der USA-Bericht sagt, daß „Christus seiner Kirche eine bestimmte Amtsordnung gegeben hat" (Nr. 19; vgl. Nr. 47). Eine solche Aussage findet sich in dieser Form nicht im Malta-Bericht. Jedoch bestand auch in der Studienkommission Übereinstimmung darin, daß es in der Kirche von jeher nicht nur nichtamtliche Charismen, sondern auch besondere Ämter gegeben hat und daß das besondere Amt nicht „iure humano", sondern „iure divino" ist, wenn auch diese Terminologie aus bestimmten Gründen (vgl. Nr. 31) vermieden wurde. Das war jedenfalls in der Aussage von der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Versöhnungsgeschehen und „Dienst der Versöhnung" eingeschlossen und soll auch in Nr. 49 zum Ausdruck gebracht werden.

[55] Über die Ablehnung der „Delegationstheorie", nach der das besondere Amt dadurch entsteht, daß die Gemeinde ihre Befugnisse einem einzelnen delegiert, ließen z. B. die beiden lutherischen Referate von Reumann (USA-Dialog) und Lindbeck (Studienkommission) keinen Zweifel.

2. Konvergenzen

Der im Vorausgegangenen umrissene Konsens bildet zwar eine wesentliche Grundlage für die Verständigung in der Amtsfrage; jedoch ist es klar, daß es sich noch nicht um einen umfassenden, in sich geschlossenen und fertigen Konsens handelt. Er kann vielmehr in den meisten seiner Elemente unterschiedlich interpretiert und expliziert werden und ist darum noch zu Kontroversfragen hin offen. So führt z. B. die Übereinstimmung in der Apostolizität des Amtes sogleich hinüber zur Frage nach der „apostolischen Sukzession". Andere Elemente des Konsens, wie das gleichzeitige Miteinander und Gegenüber von Amt und Gemeinde, haben in den beiden Kirchen z. T. unterschiedliche

[56] Wie tiefgreifend diese Neugestaltungen seien, ob sie im katholischen Bereich z. B. auch die Dreistufigkeit des Amtes (Diakon, Priester, Bischof) betreffen können, blieb eine zwischen Katholiken und Lutheranern offene Frage. Die Kriterien einer Neugestaltung wurden zwar diskutiert, sind jedoch in den Berichten nicht ausdrücklich erwähnt. Genannt wurden in Diskussionen und Referaten: das Kriterium der Apostolizität, d. h. eine Neugestaltung muß der Kirche dazu verhelfen, als apostolische Kirche zu leben und zu handeln, das Kriterium der Annahme durch die Gesamtkirche und das Kriterium der pastoralen Eignung (Schillebeeckx; vgl. auch Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. IV, a.a.O. S. 66 f.).

theologische Explikationen (Verständnis von Ordination, Lehre vom „priesterlichen Charakter") gefunden.
Die Kernfrage ist: Streben diese unterschiedlichen Explikationen so stark auseinander, daß sie den fundamentalen Konsens rückwirkend wieder aufheben, oder geht es um unterschiedliche Explikationen, deren Linien letztlich doch zum festgestellten Konsens hin konvergieren? In wesentlichen Partien des Dialogs ging es darum, diese Kernfrage durch Herausarbeitung von Konvergenzen in einem positiven Sinne zu beantworten.

a) Amt als Dienst am Wort und Dienst am Sakrament

Die Gespräche zeigten, daß nach katholischer wie lutherischer Auffassung Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zusammengehören und gleichermaßen Aufgabe des Amtes sind (Malta 61; USA 30 u. 48). Zwar bleiben Unterschiede in der Akzentsetzung, aber diese Unterschiede zeigen sich ähnlich auch innerhalb der beiden Kirchen. Auf jeden Fall kann man heute nicht mehr ein spezifisch „lutherisches" Verständnis von Amt als Dienst der Wortverkündigung („ministerium verbi") einer spezifisch „katholischen" Auffassung entgegensetzen, die das Amt einseitig von seinen kultisch-liturgischen Funktionen („sacerdotium"; Verwaltung der Sakramente, insbesondere Vollzug des Meßopfers) her versteht.
Lutherischerseits ist diese Zusammengehörigkeit von Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, jedenfalls im Prinzip, stets betont worden[57], auch wenn es in praxi zeitweise zu einer spürbaren Vereinseitigung zugunsten der Wortverkündigung kam. Auf katholischer Seite markiert vor allem das Vatikanum II den Durchbruch durch traditionelle Verengungen. Das dort sich zeigende Amtsverständnis geht von einem breiteren Ansatz aus, wenn es — in Analogie zum „dreifachen Amt Christi" — das Amt als Verkündigungsdienst, als Dienst am Sakrament und als Leitung der Gemeinde beschreibt und so im Amtsträger den Propheten, den Priester und den Hirten zugleich sieht[58]. Auf dem Hintergrunde einer vertieften Einsicht in den Zusammenhang von Wort, Glaube und Sakrament kommt es zu einer deut-

[57] Confessio Augustana V und VII.
[58] Lumen Gentium, 28.

lichen Aufwertung der Wortverkündigung und zu einer Auffassung vom Amt, die in der Verkündigung der frohen Botschaft die „erste Aufgabe des Priesters" sieht[59].

b) Apostolische Sukzession

Die gemeinsam bejahte normative Rückbindung des Amtes an den apostolischen Ursprung der Kirche führte unmittelbar hin zum Problem der „apostolischen Sukzession". Die Grundfrage dabei ist: Wie wird diese Rückbindung oder Kontinuität zum apostolischen Ursprung gewahrt? Wie erscheint sie? Woran ist sie verifizierbar?
Ein wesentliches Element der traditionellen katholischen Antwort auf diese Frage wird mit der Lehre von der bischöflichen Sukzession gegeben: Die Apostolizität des kirchlichen Amtes und damit zugleich die Apostolizität der Kirche wird gewahrt durch die — letztlich auf die Apostel zurückführende — ununterbrochene Folge der Amtsübertragungen durch bischöfliche Handauflegung.
Die Reformatoren haben diese Amtssukzession durch bischöfliche Handauflegung nicht abgelehnt. Jedoch ist die bischöfliche Amtssukzession in den Kirchen der Reformation zumeist verlorengegangen, und es wurde statt dessen Ordination durch Pfarrer praktiziert. Nach reformatorischer Überzeugung ist dadurch die Apostolizität der Kirche und des kirchlichen Amtes nicht in Frage gestellt, da diese entscheidend auf der Bewahrung und Bezeugung der apostolischen Lehre beruht.
Beide Auffassungen hatten ihre harten polemischen Spitzen. Von katholischer Seite wurde gesagt, daß es aufgrund der fehlenden bischöflichen Sukzession in den lutherischen Kirchen kein gültiges kirchliches Amt gebe — mit allen Folgen, die das vor allem für die Eucharistie und die eucharistische Gemeinschaft hat — und daß darum die lutherischen Kirchen nicht in vollem Sinne „apostolisch" seien. Die Lutheraner wiederum sagten, daß eine Auffassung, die die bischöfliche Sukzession als notwendig oder sogar als Garantie für die Bewahrung der Apostolizität ansieht, die Souveränität des Wortes Gottes verneine und das apostolische Evangelium dem kirchlichen Amt und damit kirchlichen

[59] Presbyterorum Ordinis, 4; vgl. USA 30.

Strukturen unterordne. Diese Auffassung von der *Notwendigkeit* bischöflicher Sukzession hat die lutherischen Kirchen daran gehindert, sich wieder in die bischöfliche Sukzession einzuordnen, obwohl ihre Bekenntnisschriften die grundsätzliche Bereitschaft dazu aussprechen [60].

In den Gesprächen wurde nun eine katholische Auffassung von apostolischer Sukzession sichtbar, die nicht mehr in eine Bestreitung der Apostolizität und Gültigkeit des lutherischen Amtes auszulaufen braucht und angesichts derer auch die lutherischen Einwände gegenstandslos werden. Sie kann durch drei Hinweise näher beschrieben werden:

Erstens: Obgleich man im Zeugnis der Pastoralbriefe einen Ansatzpunkt für den Gedanken einer Amtssukzession sehen kann, wäre es eine Überinterpretation der Texte, hier bereits den dogmatischen Sukzessionsgedanken finden zu wollen. Der Akzent im Neuen Testament liegt deutlich auf Weitergabe und Kontinuität des ursprünglichen Zeugnisses. Auch als es dann in der Alten Kirche zur stärkeren Ausbildung des Sukzessionsgedankens — im Sinne einer Amtssukzession — kam, richtete sich weiterhin das Hauptinteresse darauf, dem von den Aposteln her überlieferten Evangelium treu zu bleiben und es vor Verfälschungen zu schützen (Malta 57; USA 15 u. 44). Zur Zeit der Entstehung des Gedankens einer Amtssukzession ist also zumeist seine klare Unterordnung unter den Gedanken der Lehrsukzession festzustellen (vgl. USA 44) [61].

Zweitens: Die apostolische Sukzession des Amtes muß im umgreifenderen Zusammenhang der Apostolizität der gesamten Kirche gesehen werden (Malta 57; vgl. USA 44, Anm. 14). Zunächst ist es die gesamte Kirche, die als ecclesia apostolica in Kontinuität zum apostolischen Ursprung lebt: im Weiterreichen der Taufe, im Bekenntnis, im Lesen der apostolischen Schriften, im Glauben an das apostolische Zeugnis, in der Verkündigung der apostolischen Botschaft, in der Feier der Eucharistie. „Das

[60] USA 28; vgl. auch Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. IV, a.a.O. S. 53 f.

[61] Zu diesen Endergebnissen kamen die katholischen Referate über Entstehung und Ausformung des Sukzessionsgedankens in der Patristik von McCue (USA-Dialog) und Burghardt (USA-Dialog und Studienkommission).

Fundament der apostolischen Sukzession des kirchlichen Amtes ist in erster Linie die Apostolizität der Gemeinde selbst, weil eben in der *apostolischen Kirche* der Heilige Geist am Werke ist ... Der pneumatische Charakter der apostolischen kirchlichen Gemeinschaft ist deshalb die primäre Basis der apostolischen Sukzession und somit der Gültigkeit des Amtes." [62]

Drittens: Innerhalb und auf dem Hintergrunde dieser umfassenden Apostolizität der gesamten Kirche gesehen ist die ununterbrochene Kette bischöflicher Amtsübertragungen „wertvoller Aspekt" und „Zeichen" der unverletzten Weitergabe des apostolischen Evangeliums (USA 44; Malta 57) und ein „wirkungsvolles Zeichen" für die Einheit im Glauben (USA 57). Sie ist also nicht eine Garantie oder eine conditio sine qua non für die Weitergabe des apostolischen Evangeliums und für die Apostolizität von Kirche und Amt. Dies heißt keineswegs — und das wird nicht nur von den Katholiken, sondern auch von den Lutheranern betont —, daß es hier um Verzicht auf bestehende bischöfliche Sukzession oder um Vergleichgültigung der Amtssukzession überhaupt ginge (vgl. USA 44 u. 57; Malta 57). Es heißt aber wohl, daß mit dem Fehlen oder dem Verlust bischöflicher Sukzession die Apostolizität der Kirche und die Apostolizität und Gültigkeit des kirchlichen Amtes nicht ipso facto zerbricht (USA 44), so daß nur eine Reintegration in die bischöfliche Amtssukzession die Apostolizität von Kirche und Amt wiederherstellen könnte.

In enger Verbindung mit dieser Neuinterpretation von apostolischer Sukzession ergaben sich im Verlauf der Gespräche weitere wichtige Gesichtspunkte für die Frage nach Apostolizität und

[62] So Schillebeeckx in seinem Referat über Verständnis und Wirklichkeit des Amtes in der katholischen Kirche s. o. S. 15). Auch Kasper hatte in seinem Referat zur Frage einer Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen gesagt: „Wenn wir im apostolischen Glaubensbekenntnis ‚credo ecclesiam apostolicam' sprechen, dann ist damit offensichtlich gesagt, daß es sich bei der Apostolizität primär um eine Eigenschaft handelt, welche der gesamten Kirche zukommt. Die gesamte Kirche ist apostolisch, insofern sie in der Sukzession des apostolischen Glaubens steht. Die Sukzession der Amtsnachfolge muß innerhalb dieser successio fidei der Gesamtkirche verstanden werden."

Gültigkeit eines kirchlichen Amtes, das nicht an der bischöflichen Amtssukzession Anteil hat:
(a) Aufgrund dessen, daß die Apostolizität des Amtes im Zusammenhang und auf dem Hintergrunde der Apostolizität der gesamten Kirche zu verstehen ist, fragten sich die Katholiken, ob die Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer kirchlicher Gemeinschaften, wie sie im Vatikanum II[63] ausgesprochen wurde, nicht unmittelbar Implikationen für die Beurteilung auch des Amtes dieser Kirchen habe, ja die Anerkennung dieses Amtes einschließe. Man war geteilter Meinung. Die Tatsache, daß das Vatikanum II eine derartige Folgerung nicht gezogen hat und auch nicht ziehen wollte[64], läßt die Schlußberichte an diesem Punkte ausgesprochen vorsichtig reden. Sie vertreten aber doch die Ansicht, daß sich hier zumindest ein theologischer Ansatzpunkt für eine katholische Neubeurteilung des lutherischen Amtes biete, der beachtet werden muß (Malta 63; USA 43).
(b) Die Frage, ob vom katholischen Standpunkt aus die bischöfliche Amtssukzession als conditio sine qua non für Apostolizität und Gültigkeit eines Amtes zu gelten habe oder nicht, führte sowohl in der Studienkommission wie im USA-Dialog zum Problem „presbyteraler Sukzession", d. h. der Amtsübertragung durch Priester. Wieweit ist eine solche presbyterale Sukzession auch im katholischen Bereich möglich und legitim, so daß sich auch von hierher eine neue Beurteilung des lutherischen Amtes nahelegt? In den Überlegungen, die im wesentlichen von Katholiken und für Katholiken angestellt wurden, verbanden sich zwei Argumentationslinien, eine historische und eine theologische. Der *historische* Befund zeigt, daß es in der Alten Kirche, in karolingischer Zeit, im Mittelalter und bis hinein in das 16. und 17. Jahrhundert eine Reihe z. T. namhafter Fälle gegeben

[63] Unitatis Redintegratio 19; vgl. Lumen Gentium 8.

[64] So hatte besonders das Referat von McDonnell hervorgehoben („Der Begriff ‚Kirche' in den Dokumenten des Vatikanum II in seiner Anwendung auf protestantische Denominationen, in: Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. IV, a.a.O. bes. S. 321-324). Die Referate in der Studienkommission (Schillebeeckx und Kasper), die dies natürlich auch sahen, betonten stärker die positiven Konsequenzen, die die Anerkennung einer Kirche als Kirche für die Anerkennung ihrer Ämter haben muß.

hat, in denen die Ordination zu sakramentalen Weihegraden nicht von Bischöfen, sondern von Priestern bzw. Äbten vorgenommen wurde[65]. Die *theologische* Argumentation geht davon aus, daß die Ordination von Priestern und Bischöfen ein einziges Sakrament darstellt und daß der Unterschied zwischen Priestern und Bischöfen nicht „iure divino" oder „institutione divina", sondern, wie es im Vatikanum II heißt, lediglich „seit alters" (ab antiquo) besteht[66]. Das aber bedeute, „daß die verschiedenen Stufen des Ordo auch in ihren Funktionen nicht schlechterdings auseinanderfallen können"[67].
Von hierher bietet sich — nach Meinung der Gesprächsteilnehmer — ein weiterer theologischer und historischer Ansatzpunkt für eine katholische Neubeurteilung des Amtes der lutherischen Kirchen, in denen eben diese „presbyterale Sukzession" praktiziert wird[68].

c) Ordination als Sakrament

Abgesehen von dem Problem einer Amtsübertragung durch bischöfliche Handauflegung stellte sich im Gespräch die Frage nach dem Verständnis des Ordinationsaktes als solchem. Sie richtete sich vor allem an die Lutheraner.
Daß die Übertragung des kirchlichen Amtes auch in den lutherischen Kirchen durch Ordination geschieht und daß diese Ordination nicht einfach Beauftragung durch die Gemeinde, sondern Beauftragung durch Gott — „durch Menschen, nicht von Menschen" (Luther) — bedeutet, stand außer Frage (USA 18 u. 21; vgl. Malta 59). Ist damit auch für Lutheraner die Ordination notwendiger Zugang zum kirchlichen Amt? Im USA-Dialog wurde von lutherischer Seite — unter Berufung auf die Bekennt-

[65] Die näheren Einzelheiten des historischen Befundes wurden in den Referaten von Piepkorn (Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. IV, a.a.O. S. 220-225) und Kasper gebracht.

[66] Lumen Gentium 28.

[67] So Kasper in seinem Referat.

[68] Es war in den Gesprächen, besonders in der Studienkommission, deutlich spürbar, daß es in diesen Überlegungen, sofern hier der Gedanke der Amtssukzession im Zentrum steht, weniger um eine „lutherische" als um eine „katholisch" geprägte Argumentationsweise ging. Das hinderte die Lutheraner allerdings nicht daran, ihre Wichtigkeit für die katholisch/lutherische Verständigung anzuerkennen.

nisschriften[69] — in deutlich affirmativem Sinne geantwortet (Nr. 49; vgl. Nr. 28). Der Malta-Bericht gibt dagegen keine direkte Antwort. In der Tat zeigten sich unter den lutherischen Mitgliedern der Studienkommission an diesem Punkte deutliche Meinungsverschiedenheiten, die die in einigen lutherischen Kirchen heute neu entbrannte Ordinationsdebatte widerspiegeln.

Die Gespräche über Ordination und Ordinationsverständnis konzentrierten sich vor allem auf die Frage, ob auch die Lutheraner in der Ordination ein Sakrament sehen oder ihr zumindest eine sakramentale Dimension zusprechen können. Beide Schlußberichte stimmen zunächst darin überein, daß es sich hier weithin um eine terminologische Differenz handle (Malta 59; USA 50, vgl. 16). Der Unterschied, so wurde gesagt, liege darin, daß man lutherischerseits einen engeren Sakramentsbegriff (Einsetzung durch Christus; Mitteilung der rechtfertigenden Gnade), katholischerseits einen weiteren Sakramentsbegriff (Kirche als Sakrament; Unterscheidung zwischen „sacramenta maiora" und „minora") vertrete.

Der Sache nach zeige sich jedoch in der Frage nach Sakramentalität der Ordination, so heißt es in den beiden Berichten, eine katholisch/lutherische „Konvergenz" (USA 16; Malta 59). Man kann freilich nicht übersehen, daß sich diese Konvergenz im USA-Bericht inhaltlich gefüllter darstellt als im Malta-Bericht. Worum es bei einem „sakramentalen" Ordinationsverständnis im Kern geht, ist, daß in der Ordinationshandlung die zur Führung des Amtes nötigen geistlichen Gaben nicht nur konstatiert oder bestätigt, sondern auch zugesprochen bzw. in der Anrufung des Heiligen Geistes erbeten wurden. Die katholischen Teilnehmer des USA-Dialogs sagen es deutlich (Nr. 16): Ordination als „sakramentaler Akt" „schließt eine Gabe des Heiligen Geistes,

[69] Zur Aussage von Confessio Augustana XIV: „Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirche öffentlich lehren oder predigen oder die Sakramente reichen soll (debeat) ohne ordentliche Berufung (nisi rite vocatus)" heißt es im Referat von Piepkorn: „Die Verben in Confessio Augustana XIV (debeat/soll) sind eindeutig. Es sind dieselben Verben, die in CA VI die unaufgebbare Verbindung der guten Werke zum Glauben bezeichnen" (Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. IV, a.a.O. S. 113; vgl. dazu den breiteren Kontext des Referats S. 112-116). So sah es auch Lindbeck in seinem Referat vor der Studienkommission.

ein Charisma zum Dienst für die Kirche und für die Welt ein"[70]. Dem meinten die lutherischen Teilnehmer des USA-Dialogs zustimmen zu können (USA 16; vgl. 50). Sie gehen dabei zwar zunächst von der faktischen bestehenden Ordinations*praxis* ihrer Kirchen aus, sehen sie aber zugleich als echten Ausdruck des gemeinsamen *Verständnisses* von Ordination. Der Malta-Bericht (Nr. 59) bleibt dahinter insofern zurück, als er lediglich auf die geltende lutherische Ordinationspraxis (mit Handauflegung und Epiklese) verweist, die Frage nach dem Verständnis dieser Praxis jedoch abblendet. Der Grund dafür ist erneut in dem Dissens zu sehen, der sich angesichts der Ordinationsfrage unter den lutherischen Teilnehmern der Studienkommission ergab und auf den einige der Sondervoten (Schürmann und Conzelmann) mit Recht hinweisen. Der Bericht der 3. Sitzung der Studienkommission hatte diesem Dissens deutlicher, als der Malta-Bericht es tut, Rechnung getragen. Es hieß dort: „Diese faktische Gleichheit im Vollzug der Berufung bedeute freilich nicht eine Übereinstimmung im näheren Verständnis dieser Praxis. Hier bestehen sowohl zwischen als auch innerhalb beider Kirchen Unterschiede."

d) Der „priesterliche Charakter" (character indelebilis)

Es gehörte zu den wesentlichen Elementen des katholisch/lutherischen Konsens im Grundverständnis von Amt, daß das Wort Gottes dem kirchlichen Amt bleibend übergeordnet ist, daß das Amt „inmitten" aber zugleich „gegenüber" der Gemeinde steht und daß dieses „Gegenüber" des Amtes zur Gemeinde nur insofern authentisch ist und Christus repräsentiert, als das Amt das Evangelium zum Ausdruck bringt (vgl. Malta 50).

[70] Ähnlich im Malta-Bericht Nr. 59: „Die Katholiken verstehen unter Ordination ein Sakrament, das den Amtsträger gnadenhaft für den Dienst an anderen ausrüstet." Beide Aussagen zeigen klar, daß man katholischerseits diese „Ausrüstung" oder „Gabe" primär nicht als eine persönliche Heilsgabe versteht, die dem Priester als Person zukommt und ihn über die Gemeinde hinaushebt. Scholastisch gesprochen: Man sieht die in der Ordination zugesprochene Gabe in erster Linie als „gratia gratis data" (als Gnade für die Heiligung anderer), nicht so sehr als „gratia gratum faciens" (als Gnade für die eigene Heiligung).

Wird aber dieser Konsens nicht wieder in Frage gestellt, wenn man katholischerseits die Auffassung vertritt, dem Amtsträger werde in der Ordination ein bleibender „sakramentaler Charakter" mitgeteilt? In der Beantwortung dieser lutherischen Anfrage, die besonders in der Studienkommission herausgestellt wurde, zeigte sich, daß die traditionelle katholische Auffassung vom „priesterlichen Charakter" heute einer neuen Interpretation unterzogen wird, die auch für die ökumenische Verständigung weitreichende Bedeutung hat[71]. Sie ist bestimmt von der deutlichen Tendenz, wegzukommen von einem maximalistischen Verständnis, nach dem der sakramentale „Charakter" eine ontologische, innerliche Qualifikation der Person des Amtsträgers darstellt, die den Priester seinshaft der Gemeinde überlegen sein läßt. Dabei geht man auf den zurück, der diesen Begriff in die Theologie eingeführt hat. Für Augustin bedeutet der Begriff „Charakter" oder „Merkmal" — in Anwendung auf Taufe und Ordination — zunächst und primär den äußeren Ritus, d. h. das in Tauf- und Ordinationsgeschehen sichtbare und hörbare Bekenntnis des apostolischen Glaubens der Kirche, das auch in einer von der Großkirche getrennten Kirche seinen unverletzbaren Wert behält. Der Begriff bezeichnet also ursprünglich noch nicht die *Wirkung* des Ritus. Diese Auffassung ist zunächst auch die Thomas' von Aquin. Die Tendenz, mit diesem Begriff die Wirkung der Ordination zu bezeichnen, setzt erst in der Frühscholastik ein und zeigt sich in einem späteren Stadium seines Denkens auch bei Thomas. Aber selbst in diesem Sinne verstanden bedeutet „Charakter" noch keine ontologische Qualität des Ordinierten. Die ontologische Interpretation des Begriffs setzt erst später ein. Sie wird aufgenommen in den Konzilien von Florenz und Trient, wenn diese den „Charakter" als „ein der Seele eingeprägtes unzerstörbares Zeichen" beschreiben[72].

Dennoch meint man heute, daß damit die ontologische Interpretation nicht sanktioniert und für die Kirche verbindlich gemacht sei. Man versucht vielmehr in einer gewissen Weiterführung Augustins und zugleich in klarer Abgrenzung von einem primär

[71] Es war besonders das Referat von Schillebeeckx, das diese katholische Neuinterpretation der Lehre vom „character indelebilis" des Priesters umriß.

[72] Denz. 695 u. 852; DS 1313 u. 1609.

ontologisch-habituellen Verständnis, diese Lehre auf Funktion und Dienst des kirchlichen Amtes hin zu orientieren. Sie soll vor allem zum Ausdruck bringen, daß der Ordinierte — erstens — in der Ausübung seines Dienstes nicht von seiner subjektiven Heiligkeit abhängt, — zweitens — mit seiner ganzen Existenz für diesen Dienst in Anspruch genommen ist und deshalb nicht „re-ordiniert" werden kann und — drittens — in seinem Dienst der Gemeinde gegenübersteht, „abgesondert, aber nicht... getrennt"[73].

Es kann kaum Zweifel darüber bestehen, daß eine solche Interpretation in allen Punkten auf eine sehr substantielle Konvergenz zum lutherischen Amtsverständnis hinausläuft (Malta 60; USA 17 u. 18). Das gilt auch dann noch, wenn man wie die lutherischen Teilnehmer der Studienkommission der Ansicht ist und wie es gelegentlich ja auch von katholischen Theologen vertreten wird, daß die Berufung ins Amt nicht unter allen Umständen als lebenslange Berufung angesehen werden muß[74]. Denn dies braucht ja nicht notwendig die Wiederholbarkeit der Ordination zu implizieren, wie sich z. B. an der Praxis der Wiedereinstellung vorübergehend ausgeschiedener Pastoren in den kirchlichen Dienst zeigt[75].

3. Gegenseitige Anerkennung der Ämter

Konsens und Konvergenzen in der Amtsfrage mußten zur Frage nach einer gegenseitigen Anerkennung der in den beiden Kirchen bestehenden Ämter führen. In der Tat bildeten diese Übereinstimmungen und Annäherungen, zumal wenn man die zuvor festgestellten oder erarbeiteten Übereinstimmungen im Verständnis von Evangelium und Eucharistie mit berücksichtigt, ein breites und kräftiges Bündel von Argumenten, die für eine solche Anerkennung sprechen, ja sie geboten erscheinen lassen.

Beide Gespräche ließen allerdings erkennen, daß sich die Frage der Anerkennung der Ämter für Lutheraner und Katholiken in verschiedener Form stellt (vgl. Malta 64). Deshalb formulierten

[73] Vatikanum II, Presbyterorum Ordinis 3.

[74] Im USA-Dialog scheint dagegen von den Lutheranern zusammen mit den Katholiken die Ordination auf Lebenszeit ausdrücklich festgehalten worden zu sein (Nr. 18).

[75] Vgl. USA-Bericht „Eucharistie und Amt" Nr. 50, Anm. 26.

in beiden Schlußberichten Katholiken und Lutheraner jeweils getrennt ihre Argumente und Empfehlungen (Malta 63 u. 64; USA 23-35 u. 36-54).

Selbst wenn man nicht soweit gehen kann zu sagen, die Frage nach „Gültigkeit" und „Anerkennung" der Ämter sei ein für lutherisches Denken fremdes Problem, so gilt doch: Für lutherisches Denken ist die Frage nach dem rechtmäßigen und gültigen kirchlichen Amt letztlich aufgehoben in der übergeordneten Frage nach der rechten Verkündigung des Evangeliums. Dementsprechend werden als letztlich entscheidender Grund für die Empfehlung der lutherischen Gesprächsteilnehmer an ihre Kirchen, das Amt der Römisch-katholischen Kirche anzuerkennen (USA 35) oder die Frage einer Anerkennung ernsthaft zu prüfen (Malta 64), die festgestellte Gemeinsamkeit im Evangeliumsverständnis (Malta 64), bzw. das auch in der katholischen Kirche bewahrte Evangelium und die recht verwalteten Sakramente (USA 35) angeführt. Die Lutheraner der Studienkommission gehen dabei über die Ergebnisse des USA-Dialogs insofern noch hinaus, als sie in der festgestellten Gemeinsamkeit des Evangeliumsverständnisses zugleich die Ermöglichung einer zumindest „gelegentlichen" Kanzel- und Altargemeinschaft sehen. Im USA-Dialog wird diese Frage — von Lutheranern wie Katholiken — ausdrücklich noch ausgeklammert (Nr. 33 u. 59).

Die Stellungnahmen der Katholiken tragen im großen und ganzen einen anderen Charakter. Zwar ist eine dem lutherischen Denken stärker entsprechende Argumentationsweise auch hier durchaus spürbar. Man spricht, um für die Amtsanerkennung zu plädieren, z.B. vom Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen und von den Elementen der Heiligkeit und Wahrheit, die diese Kirchen als Werkzeuge der Gnade und des Heils und damit als Kirchen ausweisen. Das wurde ebenfalls in der Debatte um das Verständnis von „apostolischer Sukzession" deutlich, sofern man dort auch von katholischer Seite den Schwerpunkt auf die Nachfolge des apostolischen Glaubens legte[76]. Dennoch

[76] Im Referat von Kasper („Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen") heißt es: „Die Frage der Anerkennung des Amtes läuft also auf die viel umfassendere Frage der Anerkennung einer kirchlichen Gemeinschaft als wahre Kirche, d.h. als Kirche in der Nachfolge des apostolischen Glaubens hinaus." Besonders nachdrücklich wurde eine entsprechende Argumentationsweise von Tavard vertreten. Er sagt in seinem Referat („Römisch-katholische Theologie und ‚Anerkennung des Amtes'"), daß es bei der Amtsfrage im Entscheidenden darauf ankomme, ob zwischen dem katholischen und protestantischen Glauben eine „erkennbare Analogie" besteht. Ist dies festgestellt, so trete das Prinzip des „Ecclesia supplet" in Wirkung und brauche nicht eine formelle „Amtsanerkennung" abgewartet werden, um das protestantische Amt „gültiges Amt" sein zu lassen (Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. IV, a.a.O. S. 304 f.).

liegt der Akzent, so wird man sagen können, deutlich auf einer stärker „formalen" Argumentation, die primär darauf zielt, den traditionellen Vorwurf einer Defizienz des lutherischen Amtes als solchen zu entkräften. Es zeigt sich daran, daß die Frage der Amtsanerkennung für Katholiken durch eine zusätzliche Problematik belastet ist, die für Lutheraner nicht besteht, da sie das Vorhandensein des kirchlichen Amtes in der Römisch-katholischen Kirche nie bestritten haben (vgl. Malta 64).

Es ist nicht nötig, die Einzelargumente, die eine Revision der traditionellen katholischen Beurteilung des lutherischen Amtes und seine Anerkennung nahelegen, hier nochmals aufzuzählen. Es sei lediglich kurz auf jene Argumente hingewiesen, die nicht in den beiden Gesprächen zugleich, sondern jeweils nur in dem einen oder anderen der Gespräche entwickelt wurden.

So wies man in der Studienkommission (Malta 63) darauf hin, daß nach katholischer Auffassung und aufgrund gewisser Indizien vor allem aus dem Missionsbereich ein als gültig anzuerkennendes Amt „durch pneumatischen Aufbruch in einer Notsituation" — praeter ordinem — entstehen könne. Dies sei, so meinte man, auch auf die Reformationszeit und das Amt der reformatorischen Kirchen anwendbar. Der theologische Hintergrund dieses Arguments liegt darin, daß die von Geist bestimmte und durchwirkte Apostolizität der christlichen Gemeinde als primäre Form kirchlicher Apostolizität und als Basis apostolischer Amtssukzession zu gelten habe[77].

Im USA-Dialog ergaben sich zwei zusätzliche Argumente: Einmal wurde darauf hingewiesen, daß man aufgrund der festgestellten Übereinstimmung im Eucharistieverständnis nicht mehr gegen die Gültigkeit des lutherischen Amtes einwenden könne,

[77] S. o. S. 77. Dieses Argument wurde besonders im Referat von Schillebeeckx entfaltet.

es mangele bei der lutherischen Ordination die rechte „Intention", zum eucharistischen Amt — im Sinne der katholischen Auffassung von Eucharistie — zu ordinieren (Nr. 45).
Sodann beschäftigte man sich sehr ausführlich mit den Aussagen des Tridentinum über Amt und Ordination. Machen diese lehramtlichen Aussagen tatsächlich, wie man bislang meinte, eine Anerkennung des lutherischen Amtes unmöglich? Die ausführlichen und abgewogenen Ausführungen im Schlußbericht (Nr. 51-53), die verschiedene Möglichkeiten einer Überwindung dieses „vielleicht schwersten Hindernisses" skizzieren, sprechen für sich und bedürfen hier keines weiteren Kommentars.
Die katholischen Teilnehmer beider Gespräche gingen nicht soweit, den Autoritäten ihrer Kirche die Anerkennung des lutherischen Amtes formell zu empfehlen. Es handelt sich vielmehr um die nachdrückliche Anfrage, ob nicht im Lichte der angeführten Argumente und angesichts des ökumenischen Drängens der gegenwärtigen Situation eine Anerkennung des lutherischen Amtes geboten sei (USA 54) bzw. ernsthaft geprüft werden müsse (Malta 63).

4. Der päpstliche Primat

Das Gespräch über das kirchliche Amt führte notwendig zur Frage nach dem päpstlichen Primat. Wie bereits gezeigt[78] konzentriert sich gegenwärtig der USA-Dialog auf diese Frage, ohne allerdings bislang zu einem Abschluß gekommen zu sein.
In der Studienkommission wurde diese Frage nie thematisch behandelt. Jedoch ergab sie sich einerseits im Zuge der Amtsdebatte (3. Sitzung), andererseits im Zusammenhang der Diskussion über Evangelium und kirchliches Recht (4. Sitzung). Der Malta-Bericht (Nr. 66 u. 67) bringt einige Ergebnisse der gemeinsamen Überlegungen. Sie zeigen, daß man in der Primatfrage noch nicht von echten Konvergenzen, geschweige denn einem Konsens reden kann. Das Wesentliche der Aussagen dürfte darin liegen, daß sie eine weitergreifende Verständigung als durchaus möglich erscheinen lassen. Wenn nicht alles täuscht, so weisen die noch sehr allgemein gehaltenen Aussagen des Malta-Berichtes in dieselbe Richtung, die auch der USA-Dialog bei seiner Behandlung der Primatfrage eingeschlagen zu haben scheint[79].

[78] S. o. S. 23.

Erneut erwies sich bei der Diskussion innerhalb der Studienkommission die Berücksichtigung der Problemgeschichte als methodologisch wichtig. Von katholischer Seite wurde darauf hingewiesen, wie sich im Laufe der Geschichte das Verständnis vom päpstlichen Amt verändert hat. Während im ersten Jahrtausend das Papsttum primär als „Modell für den Glauben" aufgefaßt wurde und man dabei weniger an die Person des Papstes als an die römische Lokalkirche dachte, richtete sich später der Blick stärker auf den „römischen Stuhl" und dann auf die Person des Papstes. Der Rückblick auf die Geschichte bietet somit einen erheblichen Spielraum für das Verständnis des universalkirchlichen Amtes. Das zeigt sich auch darin, daß (a) der universale Jurisdiktionsprimat in den ersten Jahrhunderten kaum ausgeübt worden ist, (b) die Ostkirchen — entsprechend dem Ökumenismusdekret[80] — den rechten Glauben und das rechte Priestertum auch ohne das Papstamt bewahrt haben, (c) mit den Ostkirchen unter gewissen Bedingungen Abendmahlsgemeinschaft möglich ist[81], obwohl sie den päpstlichen Primat nicht anerkennen.

Auch in neuester Zeit, so wurde festgestellt, haben sich im katholischen Primatsverständnis wichtige Entwicklungen vollzogen. Durch die stärkere Ausformung einer Theologie des Bischofsamtes und durch die Lehre von der Kollegialität des Episkopats habe „das 2. Vatikanische Konzil den Primat in einen neuen Interpretationshorizont gestellt" (Malta 66). An die Stelle des Gedankens der „Herrschaft" und „Autorität" sei stärker der Gedanke des „Dienstes" getreten, eines „Dienstes an der Einheit", der „vor allem ein Dienst an der Einheit im Glauben" ist (Malta 66). Die Funktion des Petrusamtes bestehe also im wesentlichen darin, sichtbares Band und Zeichen der Einheit zu sein und dabei zugleich für „legitime Verschiedenheiten" innerhalb der Kirche Sorge zu tragen (Malta 66). Diese bleibende Funktion des Petrusamtes müsse grundsätzlich unter-

[79] S. o. S. 24 f.
[80] Unitatis Redintegratio 15.
[81] Ökumenisches Direktorium Nr. 40 ff.

schieden werden von den historischen Ausformungen des Papstamtes.

Was die neutestamentliche Begründung der Lehre vom Primat anbetrifft, so vertraten die Katholiken die Ansicht, daß sich in der besonderen Stellung des Petrus, die letztlich in dessen Bedeutung für die Bezeugung der Auferstehung Jesu gründe (1 Kor 15, 3 ff.), der neutestamentliche Ansatz dieser Lehre biete. Das wurde von lutherischer Seite allerdings mit starken Vorbehalten zur Kenntnis genommen. Selbst wenn man aufgrund des neutestamentlichen Befundes Petrus eine besondere Rolle zusprechen müsse, so weise dennoch im Neuen Testament nichts darauf hin, daß er das „Symbol der Einheit" gewesen sei und eine Führerrolle ausgeübt habe. Im Neuen Testament finde man keinen Hinweis für ein einzelnes Amt, das die ganze Kirche zusammenhalte.

Grundsätzlich wurde jedoch von lutherischer Seite dem Gedanken eines gesamtkirchlichen Amtes deutlich Verständnis entgegengebracht. Zwar sei die universale Gemeinschaft des Luthertums nicht durch ein Amt, sondern durch das gemeinsame Bekenntnis gewahrt worden. Dennoch seien die Probleme und Schwierigkeiten spürbar, die „durch das Fehlen eines . . . wirksamen Dienstes der Einheit" für die lutherischen Kirchen entstehen (Malta 66). Es kam also keineswegs zu einem schroffen Nein gegenüber dem päpstlichen Primat (Malta 66)[82]. Man verwies dabei auf Melanchthons „Traktat über Gewalt und Primat des Papstes", der zum Korpus der lutherischen Bekenntnisschriften gehört und die grundsätzliche Bereitschaft ausspricht, den päpstlichen Primat um des christlichen Friedens willen anzuerkennen, vorausgesetzt, daß der Papst dem Evangelium Raum gibt und seinen Primat als „de iure humano" versteht (Malta 66, Anm. 39). Mit diesem Hinweis wird aber zugleich der noch nicht ausgeräumte katholisch/lutherische Dissens in der Primatfrage angesprochen. Er bezieht sich einmal auf den „de iure divino"-Charakter und damit auf die *Notwendigkeit* des Papstamtes für die Kirche (Malta 67), zum anderen auf die Lehre von der Unfehlbarkeit und Irreformabilität päpstlicher

[82] Vgl. auch den USA-Bericht über „Eucharistie und Amt" Nr. 29, Anm. 10-12. (Besondere Beachtung verdient die ausführliche Anm. 10.)

Lehrentscheidungen bzw. auf die Unterordnung des päpstlichen Lehrprimats unter den „Primat des Evangeliums" (Malta 66)[83]. Für die gesamte, letztlich noch ungelöste Primatsproblematik ist aber entscheidend wichtig, was der Malta-Bericht (Nr. 67) zum Schluß als lutherisch/katholischen Konsens herausstellt: „Man stimmte . . . darin überein, daß die Frage einer Abendmahlsgemeinschaft und die Frage einer gegenseitigen Anerkennung des Amtes nicht unbedingt von einem Konsens in der Frage des Primats abhängig gemacht werden kann".

[83] Das Problem päpstlicher Unfehlbarkeit wurde nur sehr kurz erörtert. Die Diskussion führte, vielleicht allzu schnell, von der Frage *päpstlicher* Unfehlbarkeit fort und konzentrierte sich stärker auf das Verständnis von Unfehlbarkeit und Indefektibilität der Kirche als ganzer, da die katholischen Teilnehmer betonten, die Unfehlbarkeit und Indefektibilität der ganzen Kirche sei das Primäre, und die Unfehlbarkeit des Papstes müsse von dorther verstanden werden. Die Ergebnisse dieser Diskussion finden sich im Malta-Bericht darum in einem anderen sachlichen Zusammenhange wieder (Nr. 22 u. 23).

V. Die Rezeption der Dialogergebnisse als vor uns liegende Aufgabe

Man muß bis in die Zeit der Reformation zurückgehen, um etwas wie eine geschichtliche Parallele zu dem heutigen Gespräch zwischen Katholizismus und Luthertum zu finden. Bevor es nach dem Schmalkaldischen Krieg (1547-1547) und im Augsburger Religionsfrieden (1555) zu einer politischen Fixierung der konfessionellen Abgrenzungen in Westeuropa kam, gab es eine Periode von Religionsgesprächen, in der man versuchte, die Religionsstreitigkeiten auf dem Wege der theologischen Disputation beizulegen und so den drohenden Religionskrieg abzuwenden. Bedeutender noch als die beiden Gespräche in Leigzig (1534 und 1539) war das Regensburger Religionsgespräch von 1541. Es wurde von Kaiser Karl V. ausgeschrieben, von den protestantischen Landesfürsten Deutschlands unterstützt, unter Leitung des kaiserlichen Kanzlers Granvella auf einem Vorgespräch in Worms vorbereitet (Erarbeitung des „Regensburger Buches") und zwischen Theologen der Reformation wie Bucer und Melanchthon und namhaften Theologen der katholischen Kirchen ausgetragen, zu denen u. a. Eck und der päpstliche Legat Contarini gehörten.

Aufs Ganze gesehen scheiterte dieses Gespräch wie überhaupt die damalige Methode des Religionsgespräches als Weg zur Versöhnung der Konfessionen. Das lag ohne Zweifel in erster Linie daran, daß die Verständigung in zentralen Kontroversfragen nicht gelang, etwa im Verständnis von Kirche und kirchlicher Lehrautorität bei der Auslegung der heiligen Schrift und besonders in der Eucharistiefrage. Aber dieses Mißlingen des theologischen Konsens war keineswegs der ausschließliche Grund für das Scheitern der Gespräche. Es kam z. B. in der Rechtfertigungslehre zu einem durchaus beachtlichen Konsens, der — ähnlich wie im Malta-Bericht — die Bedingungslosigkeit der Heilsgabe Gottes herausstellt und zugleich die Rechtfertigung durch den Glauben nicht einseitig forensisch, sondern als ein dynamisches, den Menschen erneuerndes Geschehen interpretiert. Mit freudigem Stolz berichtete Contarini dieses Ergebnis nach Rom. Jedoch wurden weder in Rom noch in Wittenberg die erzielten Übereinkünfte akzeptiert. Das päpstliche Konsistorium warf den Kon-

sensaussagen Doppeldeutigkeit vor, und auch von Luther kam eine scharfe Ablehnung. Das Gespräch wurde schließlich — nach einem letzten Kolloquium im Jahre 1546 — abgebrochen, als es klar war, daß der Krieg die Entscheidung bringen sollte.

Diese kurze historische Reminiszenz möchte nicht die zwischen den Religionsgesprächen der Reformationszeit und dem gegenwärtigen katholisch/lutherischen Dialog fraglos vorhandenen Parallelen überzeichnen und strapazieren. Sie vermittelt uns aber einen flüchtigen Eindruck davon, wieviel weiter das katholisch/lutherische Gespräch von heute vorgestoßen ist, als es damals und in den darauffolgenden Jahrhunderten gelingen konnte. In erster Linie aber sollte dieser historische Rückblick auf das entscheidende Problem aufmerksam machen, mit dem wir heute, nach dem positiven Abschluß einer umfassenden und intensiven Dialogphase, konfrontiert sind. Es ist nicht die Frage, ob der Dialog bereits sämtliche theologischen Divergenzen überwunden hat und eine volle und vorbehaltlose Kirchengemeinschaft rechtfertigt. Es sollte deshalb zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht so sehr darum gehen, den theologischen Dialog auf noch verbliebene Fragen auszuweiten und so die theologische Verständigung noch weiter voranzutreiben. Worauf es ankommt ist zuerst und vor allem die *Rezeption des Erreichten.* An diesem vielschichtigen und umfassenden kirchlichen Rezeptionsprozeß, an seinem Gelingen oder Scheitern wird sich entscheiden, ob der Dialog unserer Tage zwischen Katholizismus und Luthertum nur eine Episode darstellt, wie die Religionsgespräche der Reformationszeit, oder aber einen Durchbruch und damit eine Epoche bedeutet.

Man wird dabei mit Nachdruck auf dem *kirchlich-offiziellen Charakter des Dialogs* insistieren müssen (s. o. S. 26). Das heißt wahrlich nicht, einem bürokratischen Formalismus das Wort reden! Die Einbeziehung der offiziellen Kirchen ist nun einmal ein wesentliches Element der Bemühungen um Einheit der Christen. Und die spezifische Chance des hinter uns liegenden katholisch/lutherischen Dialogs, liegt gerade darin, daß er nicht Angelegenheit eines freien Theologenteams war, sondern in kirchlichem Auftrag unternommen wurde und so die kirchlichen Institutionen von vornherein einbezieht.

Von diesem Grundfaktum, daß die kirchlichen Institutionen den Dialog nicht lediglich toleriert, sondern ihn formell beauftragt

haben, sollte man sich unter gar keinen Umständen abdrängen lassen. Zusammen mit den theologischen Ergebnissen des Gesprächs muß es immer wieder mit sachlicher Hartnäckigkeit und hartnäckiger Sachlichkeit herausgestellt werden, um auf dieser doppelten Basis sich mit allen Kräften um die kirchliche Rezeption der Dialogergebnisse zu bemühen. Sonst verspielen wir die spezifische Chance dieses Dialogs.

Diese Chance aber wird ohne Zweifel dort verspielt, wo man angesichts eines Zögerns oder eines Widerstandes von seiten kirchlicher Stellen, sich die Ergebnisse des Dialogs zu eigen zu machen, in Defätismus oder Verärgerung verfällt, den gesamten kirchlich-offiziellen Dialog als sinnlos hinstellt und von einem ökumenischen Weg träumt, der an den kirchlichen Institutionen vorbeiführt. Wer hätte denn jemals ernsthaft geglaubt, die Ergebnisse des von den Kirchen beauftragten Dialogs würden bei ihren Auftraggebern nur Applaus ernten? Wer hätte denn jemals sich einem Optimismus hingegeben im Blick auf die Bewegungsfreudigkeit kirchlicher Institutionen?

Ich wage nicht zu sagen, daß der äußerste Fall einer ökumenischen Neuorientierung, die an den Institutionen vorbeiführt, sich nie ergeben kann. Die ökumenische Bewegung als kirchliche Erneuerungsbewegung, als eine Reformation sui generis trägt sicherlich den potentiellen Konflikt mit den überkommenen kirchlichen Institutionen in sich. Jenen äußersten Fall schon jetzt im Blick auf den katholisch/lutherischen Dialog konstatieren zu wollen, erscheint mir jedoch unverantwortlich und leichtfertig und verrät eine reichlich naive Auffassung vom Ausmaß und von den echten Schwierigkeiten des Rezeptionsprozesses, der in seiner ganzen Breite ja erst noch vor uns liegt.

Worüber man sich im Augenblick Sorge machen muß, ist vielleicht weniger die vielberufene Bewegungslosigkeit kirchlicher Strukturen und Institutionen, als vielmehr jene seltsame und unheilvolle Allianz derer, die eh und je konfessionalistisch und anti-ökumenisch dachten, und derer, die heute den zwischenkirchlichen Dialog für sinnlos, uninteressant und irrelevant erklären möchten und sich so — de facto — kräftig in die Hand arbeiten bei der Bewahrung und Stärkung des institutionellen status quo.

Von einem Gelingen des heutigen Dialogs zwischen Luthertum und Katholizismus kann also erst dann geredet werden, wenn der kirchliche Rezeptionsprozeß wirklich in Gang kommt. Die Kirchenleitungen müssen diesen Prozeß mit aller Kraft unterstützen und auf seine Ergebnisse warten. Sie sind verpflichtet, diesen Rezeptionsprozeß durch keinerlei negative Vorentscheidungen zu blockieren oder ihn in seinen Ergebnissen zu präjudizieren, wenn anders sie nicht ihr klares Ja zum Dialog widerrufen wollen.

Bei diesem Rezeptionsprozeß wird es zunächst um sachliche *Information und Kommunikation* der Dialogergebnisse gehen müssen. Wenn man bedenkt, daß die Schlußberichte der Gespräche z. T. erst jetzt veröffentlicht sind und ihre Übersetzung in die verschiedenen Sprachbereiche weithin noch aussteht, so wird klar, daß wir hier noch ganz am Anfang stehen. Denn es kann ja nicht genügen, die Ergebnisse lediglich den kirchlichen Autoritäten zuzustellen, wenn sie nicht zugleich auch innerhalb der Kirchen bekanntgemacht, interpretiert und diskutiert werden (vgl. Malta-Bericht Nr. 12).

Dabei wird als wesentlicher Gesichtspunkt zu beachten sein, daß bloße Mitteilung und Interpretation der *fertigen* Dialogergebnisse noch keine wirkliche Rezeption ermöglichen. Zu den Dialogergebnissen gehört der hinter ihnen stehende Dialog*prozeß* bleibend mit hinzu, und deshalb gehört zur Kommunikation der Dialogergebnisse etwas wie ein Nachvollzug des Dialogprozesses. Es kann darum nicht genügen, wenn man einzeln oder in getrennten Gruppen — Katholiken und Lutheraner je für sich — die Ergebnisse der Dialoge diskutiert und prüft, Reaktionen formuliert oder Stellungnahmen veröffentlicht. Das hat *gemeinsam* zu geschehen. Es müßte also um den Prozeß einer *dialogischen Verifizierung und Rezeption* der Dialogergebnisse gehen. Aber auch mit einer dialogischen Verifizierung und Rezeption der Dialogergebnisse ist der Rezeptionsprozeß noch nicht durchlaufen. Um den Dialog wirklich Durchbruch und nicht nur Episode sein zu lassen, muß der Prozeß dialogischer Verifizierung einmünden in das konkrete Bemühen um *Formen gelebter und praktischer kirchlicher Gemeinschaft.*

Es gilt also — auf der Basis einer dialogischen Verifizierung —, den erreichten theologischen Konsens in gelebte kirchliche Gemeinschaft umzusetzen. Die bisherigen Gespräche haben bereits einige wichtige Linien aufgezeigt, wenn sie auf neue Möglichkeiten der Abendmahlsgemeinschaft und der gegenseitigen Anerkennung kirchlicher Ämter hinweisen. Zugleich aber haben sie hinreichend deutlich gesagt, daß es dabei noch nicht um die Herstellung der vollen und vorbehaltlosen Kirchengemeinschaft gehen kann, wohl aber um relevante Übergangsformen kirchlicher Gemeinschaft, um Schritte und Stadien auf dem Wege zur Einheit, die dem erreichten Maß an Übereinstimmung in Verständnis und Verkündigung des Evangeliums entsprechen. Über eines jedenfalls sollte man sich im klaren sein: Wachsende Übereinstimmung und wesentliche Gemeinsamkeit im Verständnis des Evangeliums können und dürfen nicht ohne ihre Verleiblichung und Fixierung im Bereich gelebter kirchlicher Gemeinschaft bleiben, wenn sie nicht als nutzlos wieder verlorengehen sollen.

Es gehört nicht zu den eigentlichen Aufgaben dieser Veröffentlichung, zu der Frage Stellung zu nehmen, worin denn — ausgehend von den Dialogergebnissen — solch relevante Übergangsformen und Stadien kirchlicher Gemeinschaft bestehen könnten. Die Antwort wird ohnehin davon abhängen, wieweit in einem bestimmten Gebiet oder an einem bestimmten Ort jener Prozeß der Information und Verifikation fortgeschritten ist. Außerdem gibt es bereits jetzt eine relativ breite Skala von praktizierten Möglichkeiten gemeinsamen kirchlichen Lebens und Dienstes zwischen Katholiken und Lutheranern.

Der Wert des katholisch/lutherischen Dialogs könnte und müßte sich nun darin erweisen, daß seine Ergebnisse für die bereits praktizierten wie auch für noch weitergreifende Formen kirchlicher Gemeinschaft die notwendige und bislang entbehrte theologische Grundlage bieten. Es wäre also denkbar und müßte auf längere Sicht angestrebt werden, die Dialogergebnisse in der Weise zu rezipieren, daß sie, möglicherweise in modifizierter und konzentrierter Gestalt, die Basis *lokaler oder regionaler Vereinbarungen konkordienhaften Charakters* bilden. Solche Vereinbarungen würden (a) die Gemeinsamkeit des Glaubens herausstellen, (b) den Willen zur Gemeinschaft bekräftigen und (c) den festen Rahmen schaffen für die bereits praktizierten und für noch weitergreifende Formen gemeinsamen kirchlichen Le-

bens und Dienstes: für Taufvereinbarungen, gemeinsame Predigtvorbereitungen und Gottesdienste, für die gemeinsame Wahrnehmung des gesellschaftspolitischen Auftrags und des diakonischen Dienstes, für gegenseitige Beratung bei wichtigen Neugestaltungen der kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Lebens, für die Durchführung der Mischehenregelung und der Mischehenseelsorge bis hin zu praktizierten Vorformen der Amtsanerkennung und der Abendmahlsgemeinschaft.

Der katholisch/lutherische Dialog unserer Tage könnte also dazu verhelfen, all das, was bislang zumeist nur ansatzweise, vereinzelt und allzu oft im Klandestinen sich an gelebter Gemeinschaft zwischen Katholiken und Lutheranern vollzieht, auf eine feste und breite Basis zu stellen und dadurch zugleich auf eine neue Ebene zu rücken.

Er würde so — einmal — dazu beitragen, das Jahrzehnt der außerordentlichen, allzu gern als „kirchengeschichtliche Ereignisse" gefeierten ökumenischen Gesten und Veranstaltungen endlich hinter uns zu lassen und uns hinüberzuführen in ein Stadium, in dem es um möglichst „normale", dafür aber das täglich-alltägliche Leben und Tun der Kirchen bestimmende Formen des Miteinander geht.

Er würde — zweitens — durch seine Ergebnisse sehr nachdrücklich darauf hinweisen, daß es bei diesen Formen des Miteinander nicht mehr um Manifestationen von Koexistenz, freundlicher Duldung oder gegenseitigen Respektes gehen kann, sondern um Formen authentischer *kirchlicher Gemeinschaft* und gemeinsamen Dienstes gehen muß.

Er würde — schließlich — klarmachen, daß es zu diesen Formen sukzessiver kirchlicher Gemeinschaft nicht unter Ausklammerung theologischer Kontroversprobleme und damit unter Umgehung der Wahrheitsfrage zu kommen braucht, sondern daß sie tatsächlich durch eine entsprechende Übereinstimmung im Glauben gedeckt sind.

Dokumentation

Dokument 1

Die Eucharistie
Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme*

EINLEITUNG

Als Ergebnis unserer Gespräche über die Eucharistie möchten wir römisch-katholischen und lutherischen Theologen zunächst und in erster Linie unsere tiefe Dankbarkeit gegenüber Gott für die in unseren Tagen erkennbar wachsende Einheit in dieser Frage nennen.

Es liegt in unserer Verantwortung, diese zunehmende Übereinstimmung unseren Gemeinden und Kirchenleitungen deutlich zu machen und zu erläutern, damit sie das, was wir erörtert haben, für sich selbst prüfen können und daraus in ihrem Denken und Handeln die ihnen angemessen erscheinenden Konsequenzen ziehen können.

Was wir zu berichten haben, sind nicht so sehr eigene Erkenntnisse als vielmehr ein Ausdruck eines wachsenden Konsensus über das Abendmahl unter vielen christlichen Traditionen[1].

Unser Beitrag ist jedoch spezifisch römisch-katholisch/lutherisch. Er versucht, über die mehr allgemeine ökumenische Diskussion

* Es handelt sich hier um den Schlußbericht der katholisch/lutherischen Gespräche in den USA über „Die Eucharistie". Der englische Text wurde veröffentlicht in: Lutherans and Catholics in Dialogue Bd. III, The Eucharist as Sacrifice, Hrg. USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, New York 1967. Deutsche Übersetzung von Ursula Gassmann.

[1] In den verschiedenen christlichen Traditionen sind für dieses Sakrament verschiedene Bezeichnungen üblich: z. B. Eucharistie, heiliges Abendmahl, Altarsakrament, Messe. Wir werden sie abwechselnd gleichbedeutend gebrauchen. Außerdem werden wir, um deutlich zu machen, wie unsere Stellungnahme an dem wachsenden ökumenischen Konsensus teilhat, gelegentlich als Ausdruck unserer eigenen Überzeugung Formulierungen aus Dokumenten der ökumenischen Bewegung benutzen.

über die Eucharistie hinauszugehen und zu einer Untersuchung der spezifischen Übereinstimmungen und Unterschiede unserer beiden Traditionen zu kommen. Während wir uns bei unseren Vorbereitungsgesprächen mit den biblischen patristischen Quellen der Abendmahlslehre und -praxis beschäftigt haben, behandelt die vorliegende Stellungnahme Probleme, die als Folge der Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts für Lutheraner und römische Katholiken besonders akut geworden sind. Es soll nicht versucht werden, eine umfassende Abhandlung über das Altarsakrament vorzulegen.

Wir haben uns auf zwei Hauptfragen konzentriert: die Eucharistie als Opfer und die Gegenwart Christi im Sakrament. Diese beiden Fragen haben sich in der Vergangenheit als besonders trennend ausgewirkt und spielen bei den meisten unserer historischen Unterschiede über Abendmahlslehre und -praxis eine Rolle. Aus diesem Grunde erscheint es uns wichtig, auf unsere zunehmende Übereinstimmung in diesen beiden Punkten hinzuweisen, obgleich es andere Aspekte des Altarsakramentes gibt, die wir noch nicht gemeinsam erörtert haben.

I. *Die Eucharistie als Opfer*[2]

In bezug auf das Abendmahl als Opfer sind zwei Aussagen von keiner der beiden Konfessionen abgewiesen worden. Bei vier Aspekten des Problems gingen die Auffassungen wesentlich auseinander.

[2] In der Heiligen Schrift und in der Geschichte der Theologie wird das Opfer Christi und daher auch der Opfercharakter des Gedächtnisses an dieses Opfer, d. h. der Eucharistie, auf vielerlei Weise beschrieben. Die ganz allgemeine Bedeutung von „Opfer" ist viel weiter gefaßt als irgendwo im heutigen Sprachgebrauch — oder auch in dem des 16. Jahrhunderts. Entsprechend heißt es im Bericht der Zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Edinburgh 1937): „Ein richtiges Verständnis des Opfers, wie es der Herr, seine Jünger und die Urkirche besaßen, schließt nicht nur den Tod Christi in sich, sondern auch den Gehorsam, den er in seinem Amt auf Erden übte, und sein Leben nach der Auferstehung und der Himmelfahrt, in dem er weiterhin seines Vaters Willen tut und ewig lebt, um für uns Fürbitte einzulegen." (Lukas Vischer, Hrg., Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, S. 62).

1. a) Lutheraner und römische Katholiken erkennen in gleicher Weise an, daß im Herrenmahl „Christus als der Gekreuzigte gegenwärtig ist, der für unsere Sünden gestorben und für unsere Rechtfertigung wieder auferstanden ist, als das Opfer, das ein für allemal für die Sünden der Welt dargebracht wurde, und der sich selbst den Glaubenden schenkt"[3]. Darauf bestehen Lutheraner genauso wie Katholiken, obgleich Lutheraner aus verschiedenen Gründen mit mehr Zurückhaltung über die Eucharistie als Opfer gesprochen haben.

   b) Die Bekenntnisse beider Traditionen stimmen darin überein, daß die Feier der Eucharistie Lobopfer und Selbsthingabe oder Opfer (oblation) der Kirche ist. Jede der beiden Traditionen kann sich folgende Aussage zu eigen machen: „Durch ihn, mit ihm und in ihm, der unser großer Hoherpriester und Fürsprecher ist, bringen wir dem Vater in der Kraft des Heiligen Geistes unseren Lobpreis, unsere Danksagung und unsere Fürbitte dar. Mit einem demütigen Herzen bringen wir uns selbst als ein lebendiges und heiliges Opfer dar, ein Opfer, das in unserem ganzen täglichen Leben Ausdruck finden muß"[4].

2. Historisch gesehen haben unsere Kontroversen sich immer um die Frage gedreht, ob die gottesdienstliche Gemeinde im Meßopfer „Christus opfert". Im allgemeinen haben Lutheraner das verneint, weil sie glaubten, daß sie nur so den einmaligen und endgültigen Charakter und die volle Genügsamkeit des Opfers am Kreuz erhalten und die Eucharistie davor bewahren könnten, eine menschliche Ergänzung zu Gottes Heilswerk, eine Sache der „Werkgerechtigkeit", zu werden.

[3] Consultation on Church Union: Principles, Cincinnati 1967, S. 50. Vgl. auch die Feststellung der Faith and Order Konferenz von Montreal: Das Herrenmahl „ist ein Sakrament der Gegenwart des gekreuzigten und verherrlichten Christus, bis daß er kommt. Es ist ein Mittel, durch das das Kreuzesopfer, das wir verkündigen, in der Kirche wirksam wird" (Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Zürich 1963, S. 66).

[4] Montreal 1963. A.a.O., S. 66. Vgl. auch Ap (= Apologie zum Augsburgischen Bekenntnis) XXIV, 30-88, bes. 33, 35, 74-75, 87. Hinweise auf die lutherischen Bekenntnisse beruhen auf: Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, 5. Aufl., Göttingen 1964.

a) Zunächst einmal müssen wir uns darüber im klaren sein, daß Katholiken wie Lutheraner die Unwiederholbarkeit des Opfers am Kreuz bekräftigen. Das Tridentinische Konzil hat das zwar bestätigt, aber damit waren die lutherischen Zweifel an der katholischen Auffassung nicht beseitigt. Heute können wir jedoch keinen Grund mehr für einen solchen Zweifel sehen, und wir stellen unsere Übereinstimmung in der Aussage fest: „Was Gott in der Inkarnation, im Leben, im Tod, in der Auferstehung und in der Himmelfahrt Christi getan hat, tut er nicht noch einmal. Die Ereignisse sind einmalig; sie können weder wiederholt noch ausgedehnt oder weitergeführt werden. In der Gedächtnisfeier der Eucharistie erinnern wir uns jedoch nicht nur vergangener Ereignisse: Gott macht sie durch den Heiligen Geist gegenwärtig und macht uns so zu Teilhabern an Christus (1 Kor 1, 9)“ [5].

b) Außerdem ist die katholische Aussage, daß die Kirche in der Messe „Christus opfert“, im Laufe der letzten fünfzig Jahre in zunehmendem Maße so erklärt worden, daß dadurch die lutherischen Befürchtungen, die Allgenügsamkeit des Opfers Christi werde beeinträchtigt, beantwortet werden. Die Glieder des Leibes Christi sind durch Christus so mit Gott und miteinander vereint, daß sie Teilhaber werden an seiner Anbetung, seiner Selbsthingabe, seinem Opfer für den Vater. Durch dieses Einswerden zwischen Christus und den Christen „opfert“ die Abendmahlsgemeinde Christus, indem sie einwilligt, in der Kraft des Heiligen Geistes durch ihn dem Vater dargebracht zu werden [6]. Außer Christus

[5] Montreal 1963, a.a.O. S. 65 f.

[6] Luther sagt, „daß wir nicht Christus, sondern Christus uns opfert“; er meint aber auch, daß darin der Gedanke mit enthalten ist, daß „wir Christus opfern“: „Durch welchen (= Glauben) wir uns, unsere Not, Gebet, Lob und Dank auf Christus und durch Christus neben dem Sakrament opfern, und damit Christus für Gott opfern ... also opfere ich auch Christus, daß ich begehre und glaube, er nehme mich, mein Lob und Gebet auf und bringe es vor Gott durch sich selbst.“ (Ein Sermon von dem Neuen Testament, WA Bd. 6, S. 369-371.) Dies stimmt mit dem Zeugnis des Zweiten Vatikanischen Konzils überein. Dort wird, mit den Worten Augustins, gesagt, daß das „Ziel“ des in der Eucharistie dargebrachten Opfers darin besteht, daß „das ganze erlöste Volk, die Versammlung und Gemeinschaft der Heiligen, durch den Hohenpriester als allumfassendes Opfer

haben wir keine Gaben, keine Anbetung, kein Opfer, das wir von uns aus Gott darbringen könnten. Wir können nichts anderes vorbringen als Christus, das Opferlamm und Opfer, das der Vater uns selbst gegeben hat.

c) Ein weiterer historisch wichtiger Kontroverspunkt war das römisch-katholische Verständnis des eucharistischen Opfers als „Sühnopfer“. Im Zusammenhang der oben umrissenen Akzentsetzungen wird dieses Verständnis von Katholiken heute dahingehend erklärt, daß damit nachdrücklich bekräftigt werden soll, daß die Gegenwart des einzigartigen Sühnopfers am Kreuz in der eucharistischen Feier der Kirche für die Vergebung der Sünden und für das Leben dieser Welt wirksam ist. Bis an diesen Punkt können die Lutheraner ihnen folgen [7]. Sie lehnen jedoch ab, was ihrer Meinung nach

Gott dargebracht werde, durch ihn, der auch sich selbst in seinem Leiden für uns dargebracht hat, damit wir der Leib eines solchen Hauptes wären“ (Dekret über Dienst und Leben der Priester Nr. 2, Zitat aus De civitate Dei 10, 6). Die Weiterführung dieses Zitats findet sich in der Enzyklika „Mediator Dei“ von 1947: „im Sakrament des Altars, das sie (= die Kirche) darbringt, wird auch sie selbst dargebracht“ (Nr. 125). Der katholische Theologe Karl Rahner erläutert diesen Punkt mit dem Hinweis darauf, daß das eucharistische Opfer Christi unablösbar „das gläubige, innere Ja des Menschen zu der Bewegung des Liebesgehorsams Christi hin zum Vater„ mit einschließt. Er geht dann direkt auf die Befürchtungen ein, die von Protestanten gegenüber dem Verständnis des „Meßopfers“ geäußert worden sind: „Das Meßopfer schafft keinen neuen Gnaden- und Heilswillen Gottes der Welt gegenüber, der nicht schon durch das Kreuz (und es allein!) da wäre.“ „Von einem ‚Bewegen‘ Gottes zur Vergebung, Versöhnung, zum Erbarmen, zur Hilfe usw. durch das Meßopfer kann ... nur in dem Sinn die Rede sein, daß der auf der Versöhnung am Kreuz allein beruhende gnädige Wille Gottes durch das Meßopfer sichtbar zur Erscheinung kommt und sich auf den Menschen ... hinbewegt und der Mensch diesen gnädigen Willen ... sich zu eigen macht.“ Dies wiederum führt zu vielfältigen Auswirkungen in den Gläubigen und, durch deren Handeln und Gebet, in der Welt (vgl. „Die vielen Messen und das eine Opfer“, in: Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949), S. 267 u. 288).

[7] Man kann natürlich immer noch fragen, ob das Wort „Sühne“ in seinem gebräuchlichen Verständnis das Handeln des Vaters in Christus auf Golgatha zutreffend beschreibt, vgl. C. F. D. Moule, The Sacrifice of Christ, Philadelphia 1964, S. vi-viii, 33 f. und die auf S. 46 genannte Literatur.

Trient gesagt hat über die Messe als Sühnopfer „für die Lebenden und Verstorbenen“ [8], wenngleich die Apologie der Confessio Augustana in bezug auf das Gebet für die Toten einräumt, daß „wir es nicht verbieten“ [9]. Diesen Aspekt des Problems haben wir nicht erörtert; er muß noch näher untersucht werden.

d) Neben der zunehmenden Übereinstimmung im Denken über das eucharistische Opfer ist auch in der gegenwärtigen Praxis des Abendmahlsgottesdienstes eine bedeutsame Konvergenz festzustellen. Die Lehre wird notwendigerweise im Lichte der Praxis interpretiert, wie auch umgekehrt, und folglich können Gegensätze auf dieser Ebene offenkundige lehrmäßige Übereinstimmungen unwirksam machen. So haben zum Beispiel die Reformatoren und späteren Lutheraner geglaubt, daß die Vielzahl von Privatmessen und die damit zusammenhängenden Meßintentionen und Meßstipendien Beweise dafür sind, daß die römischen Katholiken die Allgenügsamkeit des Opfers Christi nicht ernstnehmen, und dieser Argwohn ist noch verstärkt worden durch Äußerungen katholischer Theologen wie: „Der Opferwert von zwei Messen ist einfach doppelt so groß wie der Opferwert einer Messe“ [10]. Nun hat jedoch das zweite Vatikanische Konzil in seiner Konstitution über die heilige Liturgie erklärt, daß es dem Wesen der Messe entspricht, die gemeinschaftlich gefeierte Messe den individuellen und quasi privaten Feiern vorzuziehen [11]. In dem Maße wie die liturgische Erneuerung in diesem und anderen Bereichen voranschreitet, fällt es jeder Gruppe bei diesen Gesprächen zunehmend leichter zu verstehen und zu billigen, was die andere Gruppe über die Eucharistie im allgemeinen und über ihre Opferaspekte im besonderen zu sagen hat.

[8] DS (= Denzinger-Schönmetzer) 1753 (950).

[9] Ap XXIV, 94.

[10] A. Vonier, Collected Works 2, London 1952, S. 343. Es sollte beachtet werden, daß Vonier eine solche Aussage als nicht unvereinbar mit seiner Betonung der Einzigartigkeit und Suffizienz des Opfers Christi betrachtet.

[11] Vgl. Konstitution über die Heilige Liturgie Nr. 26 u. 27 (im folgenden = Konstitution).

Die Frage des eucharistischen Opfers ist eng verknüpft mit anderen Problemen. Dabei hat das Problem der „Realpräsenz“ zuerst unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Begegnen wir im Abendmahl wirklich Christus in der vollen Realität seiner Person und seines opfernden Handelns? Daher wenden wir uns nun diesem Thema zu.

II. *Die Gegenwart Christi im Abendmahl*

Auch hier gibt es Bereiche, in denen nach Meinung unserer Gruppe römische Katholiken und Lutheraner dieselben Aussagen machen können, während wir in anderen Bereichen noch nicht zu einer vollständigen Übereinstimmung gelangt sind.

1. a) Wir bekennen eine vielfältige Gegenwart Christi, des Wortes Gottes und Herrn der Welt. Der gekreuzigte und auferstandene Herr ist in seinem Leib, dem Volk Gottes, gegenwärtig, denn er ist dort gegenwärtig, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18, 20). Er ist gegenwärtig in der Taufe, denn es ist Christus selbst, der tauft [12]. Er ist gegenwärtig in der Verlesung der Heiligen Schrift und der Verkündigung des Evangeliums. Er ist gegenwärtig im Abendmahl [13].

   b) Wir bezeugen, daß Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, im Sakrament des Abendmahls voll und ganz mit seinem Leib und seinem Blut unter dem Zeichen von Brot und Wein gegenwärtig ist [14].

   c) Im Laufe der Jahrhunderte haben Christen mit verschiedenen Formulierungen versucht, diese Gegenwart zu beschrei-

[12] Vgl. Konstitution Nr. 7; Augustin, Vorträge über das Evangelium des Johannes, Nr. 6, in: Bibliothek der Kirchenväter, Augustinus, Bd. 4, München 1913.

[13] Vgl. Konstitution Nr. 7; Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie (Mai 1967) Nr. 9 (im folgenden = Instruktion); FC (= Konkordienformel) SD (= Solida Declaratio) VIII, 76-84.

[14] 1 Kor 11, 27. Vgl. DS 1636, 1640 f., 1651 und 1653. In seinen Aussagen zur eucharistischen Gegenwart stellt E. Schlink fest: „Die göttliche Natur Christi ist nicht ohne die menschliche und seine menschliche Natur nicht ohne die göttliche“ (Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1948, S. 222). Vgl. auch FC SD VII, 60; VIII, 76-84.

ben. Unsere konfessionellen Dokumente bezeugen gemeinsam, daß Jesus Christus in diesem Sakrament „real", „wahrhaft" und „substantiell" gegenwärtig ist[15]. Diese Art der Gegenwart „läßt sich kaum in Worten zum Ausdruck bringen"[16], aber wir bezeugen seine Gegenwart, weil wir an die Macht Gottes und die Verheißung Jesu Christi glauben: „Dies ist mein Leib . . . Dies ist mein Blut . . ."[17]. Unsere Traditionen haben diese Gegenwart als „sakramental"[18], „übernatürlich" und „geistlich" bezeichnet[19]. Diese Begriffe haben in den beiden Traditionen unterschiedliche Bedeutungen, aber sie wenden sich gemeinsam gegen eine räumliche oder naturhafte Art der Gegenwart und gegen ein rein erinnerndes oder figuratives Verständnis des Sakraments[20]. Der früher suspekte Begriff „Zeichen" wird wieder als positiver Ausdruck für die Gegenwart Christi im Sakrament anerkannt[21]. Denn das Abendmahl ist trotz der Verwendung von Symbolen und symbolischen Handlungen ein wirksames Zeichen: Es vermittelt, was es verheißt; „. . . das Handeln der Kirche wird zum wirksamen Mittel, durch das Gott in Christus handelt und Christus bei seinem Volk gegenwärtig ist"[22].

d) Wenngleich das Sakrament seiner Bestimmung nach inmitten der glaubenden Gemeinde gefeiert werden soll, stimmen wir darin überein, daß die Gegenwart Christi nicht durch den Glauben des Gläubigen oder durch irgendeine menschliche Kraft herbeigeführt wird, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes durch das Wort[23].

[15] Vgl. DS 1636; Ap X, 1, 4; FC Ep (= Epitome) VII, 6, 34; SD VII, 88, 126.
[16] DS 1636. Vgl. FC SD VII, 38.
[17] Vgl. DS 1636; FC Ep VII, 16 f.; SD VII, 97-103, 106.
[18] DS 1636. Vgl. FC Ep VII, 15; SD VII, 63.
[19] FC Ep VII, 14 f. Im Kontext der Konkordienformel ist es deutlich, daß hier „geistlich" nicht als Gegensatz zu „real" verstanden wird, vgl. SD VII, 94-106, 118.
[20] CA (= Augsburgisches Bekenntnis) X; Ap X, 1 ff.; FC Ep VII, 6 f., 26 ff., 34; SD VII, 2-11, 38, 48 f.; DS 1636, 1651.
[21] Vgl. DS 1651; FC SD VII, 7, 49, 116; Konstitution Nr. 33, 59; Instruktion Nr. 6.
[22] Consultation on Church Union: Principles, S. 49.
[23] Vgl. GK (= Großer Katechismus) V, 9 f., 14; FC Ep VII, 9, 35; SD VII, 73-82, 89, 121; DS 1636 f., 1640. Vgl. auch DS 1612; FC

e) Der wahre Leib und das wahre Blut Christi sind nicht nur während des Empfangs, sondern während der ganzen eucharistischen Handlung gegenwärtig[24].

2. In folgenden Bereichen werden unsere historischen Divergenzen allmählich überwunden, wenn wir auch noch nicht in der Lage sind, in jedem Punkt einmütig zu sprechen.

A. In bezug auf den eucharistischen Gottesdienst:

a) Wir stimmten darin überein, daß Christus uns dieses Sakrament gegeben hat, damit wir empfangen und an seiner Anbetung des Vaters teilhaben können[25].

b) Wir stimmten ebenfalls darin überein, daß der Herr Jesus Christus selbst angebetet, gepriesen und geehrt werden soll; jedes Knie soll sich vor ihm beugen[26].

Ep VII, 8; SD VII, 16, 32, 89; GK IV, 52 und V, 4 ff., 15-18. Römische Katholiken sehen in diesen Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften den wesentlichen Gehalt der katholischen Lehre vom „ex opere operato" — Wirken des Sakraments. In einigen der vor-tridentinischen Bekenntnisse haben Lutheraner ein Konzept von „opus operatum" abgelehnt, das Katholiken nicht als ihr Konzept anerkennen, vgl. DS 1606 ff., 1612.

[24] Vgl. CA X, 1; FC SD VII, 14; Ep VII, 6: „Wir glauben . . . daß im Heiligen Abendmahl der Leib und das Blut Christi wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig sei, mit Brot und Wein wahrhaftig ausgeteilet und empfangen werde." In seinem „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi" (1526) erklärte Luther: „Denn sobald Christus spricht ‚Das ist mein Leib', so ist sein Leib da durchs Wort und Kraft des Heiligen Geistes" (WA Bd. 19, S. 491). Vgl. auch WA Bd. 30/1, S. 53 u. 122. — Trient (DS 1654) verweist auf Christi Gegenwart vor dem Empfang als „ante (usum)". Für Trient bedeutet „usus" der Empfang durch den Kommunikanten: „in usu, dum sumitur" (ibid.). Lutheraner bezeichnen die ganze liturgische Handlung als „usus": die Konsekration, Austeilung und den Empfang (sumptio) des Sakraments (FC SD VII, 85 f.). Wenn daher Lutheraner nicht von einer Gegenwart Christi vor dem oder abgesehen vom „Gebrauch" sprechen, dann ist das nicht als ein Widerspruch zu Trient zu verstehen. Die lutherischen Bekenntnisse stimmen darin zu, daß Jesus im Sakrament gegenwärtig ist (adesse), bevor er empfangen (sumi) wird, also „ante sumptionem". Es ist „der Leib und das Blut Christi", die uns „zu essen und zu trinken gereicht werden" (SD VII, 82).

[25] DS 1643: „(sacramentum) quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum."

[26] Vgl. Phil 2, 10.

c) Wir stimmten weiterhin darin überein, daß Gottesdienst, Verehrung und Anbetung solange angemessen sind, wie Christus sakramental gegenwärtig bleibt[27].

d) Lutheraner wie auch Katholiken verbinden Christi eucharistische Gegenwart eng mit der eucharistischen Liturgie. Die Lutheraner haben jedoch nicht — wie die Katholiken — die Verlängerung dieser Gegenwart über den Abendmahlsgottesdienst hinaus betont.

e) An diesem Punkt besteht allerdings kein völliger Gegensatz. Nach dem Vorbild einer in der Alten Kirche bezeugten Praxis können Lutheraner die vom Abendmahlsgottesdienst in der Gemeinde verbleibenden Elemente in privaten Abendmahlsfeiern an die Kranken austeilen, wobei es sich in einigen Fällen um eine Fortsetzung dieses Gottesdienstes handelt und in anderen Fällen die Einsetzworte entweder wegen ihres Verkündigungscharakters oder als Konsekration gesprochen werden.

f) Ebenfalls in Übereinstimmung mit einer Abendmahlspraxis in der Alten Kirche haben römische Katholiken gewöhnlich die geweihte Hostie für die Krankenkommunion reserviert, was nach der Instruktion vom 25. Mai 1967 der „erste und ursprüngliche Zweck" der Reservierung ist[28]. Die Anbetung des im reservierten Sakrament gegenwärtigen Christus ist späteren Ursprungs und von sekundärer Bedeutung[29].

[27] Vgl. DS 1643, 1656; FC SD VII, 126: „daß aber Christus selber, wahrer Gott und Mensch, so im Abendmahl wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig, in wahren Brauch desselben solle im Geiste und in der Wahrheit, wie auch an allen anderen Orten, sonderlich da sein Gemein versammelt, angebetet werden, kann und wird niemand leugnen . . ." Vgl. auch Luther in WA Bd. 11, 447; Augustin über Psalm 98, 9 (PL 37, 1264).

[28] Instruktion Nr. 49.

[29] Vgl. ibid. Dom Lambert Beauduin hat es so gesagt, daß die konsekrierten Elemente nicht aufbewahrt wurden, um angebetet zu werden; sondern weil sie reserviert wurden, wurden sie angebetet (vgl. Dom L. Beauduin, Mélanges liturgiques, Louvain 1954, S. 265). Es sollte jedoch beachtet werden, daß die Anbetung des reservierten Sakraments in hohem Maße ein Teil katholischen Lebens und eine bedeutsame Form der Frömmigkeitspraxis der Katholiken für viele Jahrhunderte gewesen ist.

In der gleichen Instruktion wird wie in der Konstitution über die heilige Liturgie noch einmal betont, daß jede Anbetung des reservierten Sakraments mit der Liturgie in Einklang stehen muß und in irgendeiner Weise aus der Liturgie abgeleitet sein soll, „da die Liturgie von Natur aus weit" über jeder nichtliturgischen eucharistischen Frömmigkeitsform steht[30].

B. In bezug auf die Gegenwart Christi unter beiderlei Gestalt war die unterschiedliche Praxis hinsichtlich des Kelches für die Laien eins der am deutlichsten hervortretenden Zeichen der Trennung zwischen römischen Katholiken und anderen Christen. Die mit dem Römischen Stuhl vereinigten Katholiken des östlichen Ritus haben die Praxis der Kommunion unter beiderlei Gestalt immer beibehalten. Die lutherischen Bekenntnisse halten es betont für wünschenswert, daß das Abendmahl im Gehorsam gegenüber einem „klaren Befehl und Gebot Christi" [31] in beiderlei Gestalt genommen wird, sprechen aber dem Abendmahl, das der Gemeinde nur in einer Gestalt gereicht wird, nicht den sakramentalen Charakter ab. Mit dem zweiten Vatikanischen Konzil hat die Römisch-katholische Kirche in einem bescheidenen, aber dennoch bedeutsamen Maße das Abendmahl unter beiderlei Gestalt für die westliche Kirche wieder eingeführt[32]. Damit wurde vom Konzil anerkannt, daß diese Praxis das Zeichen des Geheimnisses der eucharistischen Gegenwart besser zum Ausdruck bringt. In neueren liturgischen Anweisungen ist dieser Grundsatz ausdrücklich bestätigt und diese Praxis ausgeweitet worden[33].

C. Die Lutheraner haben die römisch-katholische Verwendung des Begriffs „Transsubstantiation" herkömmlicherweise so verstanden:

[30] Instruktion Nr. 58; vgl. Konstitution Nr. 13.

[31] CA XXII, 1.

[32] Vgl. Konstitution Nr. 55. Eine Reihe von Theologen meint jedoch, daß Kommunion unter beiderlei Gestalt nicht immer Praxis in der Kirche war, selbst in ältester Zeit. So glaubt z. B. Jeremias (Die Abendmahlsworte Jesu, 3. Aufl., Göttingen 1960, S. 108), daß sich das „Brotbrechen" im Neuen Testament auf die Kommunion unter einer Gestalt bezieht. Andere Theologen sind nicht dieser Auffassung.

[33] Vgl. Instruktion Nr. 32.

a) Als eine nachdrückliche Bejahung der Gegenwart von Christi Leib und Blut im Sakrament. Damit stimmen sie überein.

b) Als eine Bekräftigung, daß Gott in der Eucharistie handelt und in den Elementen eine Wandlung bewirkt. Das lehren auch die Lutheraner, wenngleich sie eine andere Terminologie verwenden[34].

c) Als einen rationalistischen Versuch, das Geheimnis der Gegenwart Christi im Sakrament zu erklären. Das haben sie als anmaßend zurückgewiesen.

d) Als eine unaufgebbare Bindung an diese bestimmte Begrifflichkeit, um in deren Rahmen die Wandlung in den Elementen zum Ausdruck zu bringen. Das haben sie als theologisch unhaltbar angesehen.

Daraus läßt sich erkennen, daß eine Übereinstimmung im „daß" der vollen Realität der Gegenwart Christi besteht. Was umstritten war, ist eine bestimmte Weise der Darlegung des „wie", der Art und Weise, wie er gegenwärtig wird.

Wenn heute lutherische Theologen zeitgenössische katholische Darstellungen lesen[35], dann wird ihnen jedoch deutlich, daß

[34] Traditionellerweise sprechen Lutheraner vom Wandel in den Elementen als einer sakramentalen Einheit mit dem Leib und Blut Christi in Analogie zur hypostatischen Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in Christus, vgl. FC SD VII, 36 f. Verbunden mit dieser Aussage ist die Feststellung, daß Brot und Wein wesentlich unverwandelt sind, vgl. CF SD VII, 35 ff. In Ep VII, 22 wird die römisch-katholische Bejahung der Transsubstantiation als etwas verstanden, das ein „Zunichtewerden" von Brot und Wein einschließt. Es sollte jedoch beachtet werden, daß das Verständnis der Transsubstantiation von Trient nichts zu tun hat mit dem Gedanken einer Auslöschung der Elemente. Heute betonen katholische Theologen, daß die Wesensverwandlung von Brot und Wein eine sakramentale Wandlung ist, die keinen Wandel in „der chemischen, physikalischen oder botanischen Realität von Brot und Wein" einschließt (E. Schillebeeckx, „Transsubstantiation, Transfinalization, Transsignification", in: Worship 40, 1966, S. 337). Darüberhinaus kann man auf der Grundlage von Ap X, 2, wo die griechische Tradition zustimmend zitiert wird, daß das Brot wahrhaftig in den Leib Christi verwandelt wird („mutato pane"; „panem ... vere mutari"), in bestimmter Hinsicht „auf lutherischem Boden stehen und von einer Verwandlung der Elemente sprechen" (Fr. Brunstäd, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1951, S. 156).

das Dogma der Transsubstantiation das Faktum der Gegenwart Christi und der Wandlung, die geschieht, bekräftigen möchte und nicht erklären will, wie Christus gegenwärtig wird. Wenn das Dogma auf diese Weise verstanden wird, dann finden Lutheraner, daß auch sie anerkennen müssen, daß es sich hier um einen legitimen Versuch handelt, dem Geheimnis Ausdruck zu verleihen, auch wenn sie weiterhin der Auffassung sind, daß die mit „Transsubstantiation" verbundene Begrifflichkeit irreführend ist und sie daher diesen Begriff lieber vermeiden.

Unsere Gespräche haben uns sowohl von der Legitimität als auch von den Grenzen theologischer Bemühungen, das Geheimnis der Gegenwart Christi im Sakrament zu erklären, überzeugt. Wir sind auch davon überzeugt, daß bei diesem theologischen Unternehmen nicht nur ein einziges Vokabular oder eine bestimmte Begrifflichkeit allein angemessen, exklusiv oder endgültig sein kann. Wir sind überzeugt, daß die gegenwärtigen theologischen Tendenzen in beiden Traditionen sehr verheißungsvoll sind für eine zunehmende Konvergenz und für ein vertieftes Verständnis des eucharistischen Geheimnisses.

Schlußfolgerung

Es gibt noch andere Fragen, die untersucht werden müssen, bevor wir katholischen und lutherischen Teilnehmer an diesen Gesprächen bereit wären, unsere umfassenderen Übereinstimmungen und Meinungsverschiedenheiten in der Lehre vom Altarsakrament zu beurteilen. Um nur zwei wichtige Auslassungen zu erwähnen: Wir haben noch nicht versucht, unsere jeweilige Auffassung von der Rolle der Laien und der Geistlichen, des „allgemeinen" und des „besonderen" Priestertums bei Sakramentsfeiern zu klären, noch haben wir das drängende Problem der Möglichkeiten von Interkommunion ohne volle lehrmäßige und kirchliche Gemeinschaft diskutiert.

Bei den beiden Hauptfragen, die wir ausführlich erörtert haben, war jedoch der Fortschritt ungemein groß. Trotz aller verblei-

[35] Vgl. K. Rahner, „Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles", in: Schriften zur Theologie, Bd. IV, Zürich-Köln 1960, S. 357 ff.; E. Schillebeeckx, „Christus tegenwoordigheid in de Eucharistie", in: Tijdschrift voor Theologie 5, 1965, S. 136-172.

benden Unterschiede in der Art und Weise unseres Redens und Denkens über das eucharistische Opfer und die Gegenwart unseres Herrn in seinem Mahl können wir uns in diesen beiden Punkten nicht mehr als getrennt in dem einen heiligen katholischen und apostolischen Glauben betrachten. Daher bitten wir, mit unserer Fürbitte, unsere katholischen und lutherischen Brüder, ihr Gewissen zu erforschen und viele Formen des Denkens, Redens und Handelns der einzelnen wie auch der Kirchen zu beseitigen, die ihre Einheit in Christus in diesen wie auch in vielen anderen Fragen verdunkelt haben.

Dokument 2

Eucharistie und Amt
Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme*

Kapitel I

Gemeinsame Bemerkungen zum eucharistischen Amt

EINLEITUNG

1. Bei jedem Lehrgespräch zwischen römischen Katholiken und Lutheranern steht das Problem des Amtes[1] notwendigerweise auf der Tagesordnung. Bei jedem unserer anderen Gespräche wurden wir mit dieser Frage konfrontiert.
2. Bei unserer Behandlung des Nicaenums und der Bedeutung dogmatischer Aussagen erkannten wir die notwendige Verbindung zwischen Dogma (d. h. autoritativen Glaubensbekenntnissen und Bekenntnissen) und der Lehrautorität der Kirche[2]. Unser Gespräch über die Taufe gab uns die Möglichkeit, gemeinsam unseren Glauben zu bekennen, daß dieses Sakrament ein Akt Christi ist, durch den Gott seine Kirche ins Leben ruft. Gleichzeitig stellten wir fest, daß unterschiedliche Interpretationen dieses sakramentalen Aktes häufig auf unterschiedlichen Verständnissen des Amtes der Kirche beruhten[3].

* Es handelt sich hier um den Schlußbericht der katholisch/lutherischen Gespräche in den USA über „Eucharistie und Amt". Die englische Originalfassung dieses Schlußberichts ist erschienen in: Lutherans and Catholics in Dialogue IV, Eucharist and Ministry, hrg. vom USA National Committee of the Lutheran World Federation und Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, New York 1970. Deutsche Übersetzung von Ursula Gassmann.

[1] Zur Unterscheidung zwischen „Dienst" und besonderem „Amt" s. u. Nr. 9.

[2] The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church. Published jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Commission for Ecumenical Affairs, New York 1965.

[3] Lutherans and Catholics in Dialogue II: One Baptism for the Remission of Sins. Edited by Paul C. Empie and William W. Baum.

3. Die Sitzungen, bei denen es um die Eucharistie als Opfer und um die Gegenwart Christi im Sakrament ging, zeigten wiederum eine bemerkenswerte Übereinstimmung in diesen sehr umstrittenen Fragen, machten uns aber auch deutlich, wieviele Fragen allein durch die Erörterung des eucharistischen Amtes geklärt werden könnten[4]. Das wurde noch umso deutlicher, als wir eine Sitzung den Problemen des Abendmahlsempfangs bei der Abendmahlsfeier der anderen Konfession widmeten. Dabei stellten wir fest, daß keine Lösung möglich ist, solange man sich nicht mit den Problemen des Amtes auseinandergesetzt hat.

4. Bei unseren Gesprächen über das Amt wie auch bei unseren anderen Gesprächen haben wir uns darum bemüht, Mißverständnisse zu bereinigen, uns gegenseitig die theologischen Anliegen unserer Tradition zu klären und zu untersuchen, zu welchen gemeinsamen Aussagen über die Realität des Amtes wir kommen können. Weder die katholischen noch die lutherischen Teilnehmer kamen zu diesem Gespräch mit einer umfassenden Lehre vom Amt, und wir haben auch bei unseren Erörterungen keine solche Lehre formuliert. Wir haben festgestellt, daß wir bestimmte Bereiche als zentral für diese Realität und als entscheidend für die Einheit der Kirche betrachten. In diesen Bereichen machen wir gemeinsame Aussagen. Wir erkennen dankbar den Beitrag der kontinuierlichen Diskussion über das Amt in der ökumenischen Bewegung an, sowohl für eine Klärung der theologischen Probleme als auch für den Dienst, uns anzuregen, unsere Überlegungen in einem verantwortlichen ökumenischen Kontext anzustellen[5].

5. Auch hier haben wir wieder festgestellt, daß wir in unserer Verwendung der gleichen Begriffe nicht immer das Gleiche meinen und daß eine unterschiedliche theologische Sprache

Published jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Commission for Ecumenical Affairs, New York 1966.

[4] Lutherans and Catholics in Dialogue III: The Eucharist as Sacrifice. Published jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, New York 1967.

[5] Montreal 1963. Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, 12.—26. Juli 1963. Zürich 1963.

manchmal theologische Anliegen verschleiert hat, die einander ähnlich, wenn nicht sogar identisch sind. Wir sind davon überzeugt, daß wir trotz des verschiedenen Sprachgebrauchs und trotz der verschiedenen Probleme zu einer größeren Übereinstimmung darin gelangen, was Gott in seiner Kirche tut, wie es die folgenden Abschnitte bezeugen.

I. *Das Amt im Kontext des Handelns Gottes in Christus*

6. Sowohl die katholische als auch die lutherische Tradition bekennt, daß Gott die seinem Volk gegebene Verheißung erfüllt und seine erlösende Liebe für die Welt in Leben, Tod, Auferstehung und Wiederkehr Jesu Christi endgültig offenbart. Der Gott Israels handelt und redet in den Taten und Worten seines Sohnes.

7. Die Heilige Schrift bezeugt, daß durch das Wirken des Heiligen Geistes Juden und Heiden gleicherweise Buße taten, glaubten und getauft wurden. So wurden Menschen durch Christus zu der einzigartigen Gemeinschaft, Kirche genannt, vereinigt.

8. Durch den Heiligen Geist wirkt der Herr der Kirche auch weiterhin sakramental und verkündigt seine Lehre durch die Menschen, die er mit sich vereinigt hat. Die Worte und Taten Jesu, in denen der Gott Israels seine Liebe zur ganzen Menschheit offenbart hat, sind die „frohe Botschaft". Unter der Führung des Heiligen Geistes verkündigten die ersten Gläubigen in Wort und Tat dieses Evangelium der heilbringenden Gegenwart, Wirksamkeit und Lehre des Herrn.

9. Die Kirche hat also den Auftrag, allen Menschen, den Glaubenden und den Nichtglaubenden, das Evangelium zu verkünden. Diesen Auftrag der ganzen Kirche nennt man „Dienst" (diakonia). In diesem Sinne verwenden wir den Begriff „Dienst" in dieser Stellungnahme. Dieser Dienst der Kirche wird unterschieden von dem (oder einem) „Amt", einer bestimmten Form des Dienstes — einer bestimmten Amtsstruktur, Funktion oder Gabe (Charisma) innerhalb der Kirche Christi und für diese in ihrer Sendung zur Welt. Der Begriff „Amtsträger" bezieht sich in diesem Dokument auf diejenige Person, der dieses Amt anvertraut worden ist. Wir sind überzeugt, daß das besondere Amt nicht isoliert, sondern im Kontext des Dienstes des ganzen Volkes Gottes erörtert werden muß.

II. *Das Amt im Kontext der Kirche*

A. Der Dienst des Volkes Gottes

10. Der Dienst, welcher der ganzen Kirche aufgetragen ist, kann mit Recht als priesterlicher Dienst (hierateuma, vgl. 1 Petr 2, 5, 9) beschrieben werden, so wie derjenige des alten Israel, das Jahwe zu einem „Königreich von Priestern und einem heiligen Volk" unter allen Völkern (2 Mose 19, 5-6) machte. Wir stimmen darin überein, daß Gott in Jesus Christus seinem Volk einen Hohenpriester und ein Opfer gegeben hat (vgl. Hebr 4, 14ff.). Alle, die durch die Taufe und den Glauben mit Jesus als Christus und Herrn vereint sind, sind auch vereint mit und haben Teil an seinem priesterlichen Amt. Daher können wir sagen, daß die gesamte Kirche ein Priesteramt in Christus hat, d. h. einen Dienst von Gott an den Menschen, „auf daß sie eure guten Werke sehen und Gott preisen, wenn er alles ans Licht bringt" (1 Petr 2, 12). Sie haben daher das Vorrecht und die Verpflichtung, vor den Menschen die Anliegen Gottes und vor Gott die der Menschen zu vertreten.

11. Damit die Kirche das sein kann, was sie nach Gottes Willen in der Welt und für diese sein soll, verleiht er ihr innerhalb dieses Priestertums verschiedene Gaben zur Ausübung des Dienstes. So „hat Gott Apostel, Propheten, Lehrer . . . ernannt" usw. (1 Kor 12-28-30; vgl. Röm 12, 6-8, Eph 4, 7-12). Von den im Neuen Testament erwähnten Ämtern entspricht zwar keins genau dem besonderen Amt der späteren Kirche[6], aber viele der besonderen Aufgaben, von denen wir im Neuen Testament hören, werden dem späteren Amt anvertraut: Verkündigung des Evangeliums, Verwaltung dessen, was die Kirche später Sakramente nannte, Sorge für die Gläubigen. Wir wenden uns nun dem zu, was wir gemeinsam über dieses besondere Amt in der Kirche aussagen können (wobei wir immer den besonderen Aspekt unserer Untersuchung im Auge behalten — ein gültiges Amt im Verhältnis zur Eucharistie).

B. Das besondere Amt

12. Genauso wie die Kirche im Lichte der Liebe Gottes, seines Handelns in Christus und des Wirkens des Heiligen Geistes zu sehen ist, so muß auch das Amt im Lichte der Liebe Gottes, seines erlösenden Handelns in Jesus Christus und des fortdauernden Wirkens des Heiligen Geistes gesehen werden. Dieses Amt hat den doppelten Auftrag der Verkündigung des Evangeliums an die Welt — Evangelisieren, Bezeugen, Dienen — und der Auferbauung in Christus der bereits Glaubenden — Lehren, Ermahnen, Zurechtweisen und Heiligen, und zwar durch Wort und Sakrament. Für diesen doppelten Auftrag verleiht der Heilige Geist dem Amt eine Vielfalt von Gaben und hilft damit der Kirche, auf ihrer Pilgerschaft mit neuen Situationen fertigzuwerden. Durch Verkündigung des Wortes und Verwaltung der Sakramente dient das Amt dazu, die Kirche in besonderer Weise für ihren Dienst zu einigen und zu rüsten[7].

---

[6] Die Entwicklung des Amtes in der christlichen Kirche ist schwer zu erfassen und höchst umstritten. Vgl. Jerome D. Quinn, Ministry in the New Testament, in: Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry. New York 1970 (im folgenden stets zitiert als „Eucharist and Ministry") S. 69-100. Die angeführten Stellen im obigen Text zählen folgende unterschiedliche Dienste auf:
1 Kor 12: Apostel, Propheten, Lehrer, Wundertäter, Heiler, Verwalter, Zungenreden;
Röm 12: Prophetie, Dienst (diakonia), Unterweisen, Ermahnen, Großzügigkeit im Geben, Eifer in der Hilfe, Taten des Erbarmens;
Eph 4: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer.
Jedermann wird darin übereinstimmen, daß einige dieser Kategorien zum besonderen Amt der Kirche gehören (z. B. Apostel, Propheten, Lehrer) und daß andere den Dienst des Volkes Gottes widerspiegeln (Taten des Erbarmens, Unterstützung, Hilfe). In jedem Überblick über die Entwicklung würde von besonderem Interesse sein: das Amt „der Zwölf", das Amt der Apostel im weiteren Sinne, das Amt des Presbyters/Bischofs, das Amt derer, die tauften, und das Amt derer, die bei der Eucharistie präsidierten. Die Informationen hierüber sind jedoch unvollständig. Weder die Zwölf noch die Apostel in den paulinischen Schriften scheinen ihr Amt auf eine lokale Kirche begrenzt zu haben, wie es der spätere Presbyter/Bischof gewöhnlich tat, noch haben wir viele Belege für ihre Verwaltung der Sakramente. Es wird uns im Neuen Testament in der Tat sehr wenig über diejenigen berichtet, die bei der Eucharistie den Vorsitz hatten. Das Amt in der späteren Kirche mit Evangelisation, Verkündigung, Sakramenten, Seelsorge und Verwaltung in einer Gemeinschaft verbindet somit Funktionen, die in der Urkirche nicht immer miteinander vereint waren.

13. Das Amt steht mit dem Volk Gottes unter Christus, aber es spricht auch im Namen Gottes zu seinem Volk. Einerseits steht das besondere Amt als Teil des Dienstes der Kirche unter dem Wort und dem Geist, unter dem Gericht wie auch unter der Gnade. Es hat aber auch eine besondere Aufgabe innerhalb des Dienstes des Gottesvolkes durch Verkündigung des Gotteswortes, Verwaltung der Sakramente, Ermahnung und Zurechtweistung[8].

14. Dieses Amt ist „apostolisch". Der Begriff „apostolisch" hat die verschiedensten Bezüge gehabt. Er ist zum Beispiel auf Lehre, Praxis und Autorität bezogen worden[9]. Die Vielfalt der Ausdrucksformen des Evangeliums in der alten Kirche kann man in der Tat als ein Merkmal der Apostolizität betrachten[10].

---

[7] Vgl. das Referat in der katholisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" (3. Sitzung, Nemi, Italien, Mai 1969) von George A. Lindbeck, The Lutheran Doctrine of the Ministry: Catholic and Reformed in: Theological Studies 30 (1969), S. 588-612; ebenso den Gemeinsamen Bericht der Tagung von Nemi. (Dieser Bericht von Nemi wurde eingearbeitet in den Malta-Bericht, Kap. III: „Evangelium und kirchliches Amt". Der Hrg.)

[8] Warren A. Quanbeck, A Contemporary View of Apostolic Succession in: Eucharist and Ministry, S. 185-187.

[9] James F. McCue, Apostoles and Apostolic Succession in the Patristic Era in: Eucharist and Ministry, S. 138-171 und Walter J. Burghardt, Apostolic Succession: Notes on the Early Patristic Era in: Eucharist and Ministry, S. 173-177.

[10] Die Vielfalt der Verwendung des Begriffs „apostolisch" überrascht nicht, wenn wir bedenken, daß die neutestamentlichen Schriftsteller den Begriff „Apostel" zur Bezeichnung von Personen mit einer Vielfalt von Rollen in den ersten christlichen Generationen verwenden, vgl. R. Schnackenburg, Apostolizität — Stand der Forschung in: Katholizität und Apostolizität, Beiheft 2 zu Kerygma und Dogma, Göttingen 1971, S. 51-73, ein Referat, das ursprünglich für die Diskussion zwischen Ökumenischem Rat der Kirchen und Römisch-katholischer Kirche über „Apostolizität und Katholizität" ausgearbeitet worden war.
Das Ökumenismusdekret des Vaticanums II weist zweimal auf die Tatsache hin, daß Vielfalt selbst ein Element der Apostolizität ist. „Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben. Auf diese Weise werden sie die

15. Zur Apostolizität gehörte gewöhnlich eine bestimmte Form der Sukzession in dem, was apostolisch ist. Für viele Katholiken hat die Bezeichnung „apostolische Sukzession" eine Sukzession im geistlichen Amt als Zeichen einer ununterbrochenen Weitergabe von den Aposteln her bedeutet. Die Lutheraner haben stärkeren Nachdruck auf die Sukzession in der apostolischen Lehre gelegt. Historische Studien haben ergeben, daß man zur neutestamentlichen und patristischen Zeit die Sukzession in der Lehre betonte. Es kam auch zu einer Hervorhebung der Sukzession im apostolischen Amt als einer sehr wichtigen Weise, die lehrmäßige Sukzession sicherzustellen und damit ein Zeichen der Einheit und einen Schutz vor Häresie zu schaffen[11].

16. Der Eintritt in das Amt ist von Lutheranern wie von Katholiken als „Ordination" bezeichnet worden. Auch dieser Begriff hat verschiedene Bedeutungen gehabt. Die Katholiken haben in der Ordination einen sakramentalen Akt gesehen, verbunden mit einer Gabe des Heiligen Geistes, einem Charisma für den Dienst an Kirche und Welt, einer Beauftragung zu einem besonderen Dienst in der Kirche und der Eigenschaft der Dauer und der Unwiederholbarkeit. Von einer anderen (und engeren) Definition des Sakraments ausgehend, haben die Lutheraner im allgemeinen gezögert, in bezug auf die Ordination von „Sakrament" zu sprechen, obgleich die Apologie zur Confessio Augustana (XIII, 9-13) dazu bereit ist. Aufgrund der nachreformatorischen Auseinandersetzungen wurden die Lutheraner noch weniger bereit, diesen Begriff zu benutzen. In ihrer durchgängigen Praxis zeigt sich jedoch eine Überzeugung hinsichtlich der sakramentalen Wirklichkeit der Ordination zum Amt. Auch die Luthe-

---

wahre Katholizität und Apostolizität der Kirche von Tag zu Tag vollständiger zum Ausdruck bringen" (Nr. 4).
Dieses Prinzip findet seine erste und offenkundige Anwendung in Verbindung mit den orientalischen Kirchen, und die Konzilsväter bekräftigen es nachdrücklich, als sie sagten: „Dieses heilige Konzil erklärt, daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört" (Nr. 17).
Unser lutherisch-katholischer Dialog war sich dieses Prinzips bewußt und versuchte, es zu verwirklichen, als wir unsere Antworten auf die Frage: „Wie ist das Amt apostolisch?" besprachen.

[11] Burghardt, op. cit.

raner rufen den Heiligen Geist um die Gaben des Amtes an, betrachten die Ordination als Beauftragung für einen besonderen Dienst in der Kirche und für die Welt und sehen im Ordinationsakt etwas ein für allemal Geschehenes[12]. Es besteht somit eine weitgehende Konvergenz im katholischen und lutherischen Ordinationsverständnis.

17. Von katholischer Seite sind die Ausdrücke „character" und „indelebilis" in bezug auf die Ordination benutzt worden, um die Aspekte der Gabe, des Charisma und der Beauftragung und die Eigenschaften der Dauer und der Unwiederholbarkeit zu beschreiben[13]. Die Lutheraner haben diesen Ausdrücken aufgrund der ihrer Meinung nach damit verbundenen metaphysischen Implikationen widersprochen. Historische Studien und die Erneuerung der liturgischen und sakramentalen Theologie haben jedoch bei unseren Gesprächen dazu geführt, den Akzent auf den funktionalen Aspekt von „Charakter" und auf die Gabe des Geistes zu legen[14]. Diese Faktoren können uns helfen, die traditionellen Unterschiede zu überwinden und den Weg für ein gemeinsames Verständnis dieses Fragenkomplexes zu eröffnen.

18. Nach unserer Erörterung der Begriffe „apostolisch", „Ordination" und „Charakter" bekräftigen wir nun gemeinsam, daß der Eintritt in dieses apostolische und gottgegebene Amt durch die Ordination geschieht. Niemand ordiniert sich selbst oder kann dieses Amt als sein Recht beanspruchen, sondern er wird von Gott berufen und in der Kirche und durch diese damit beauftragt. In bezug auf den Begriff „Charakter" stimmen wir darin überein, daß die Ordination zum Amt auf Lebenszeit geschieht und nicht wiederholt werden soll.

[12] Vgl. die lutherischen Antworten auf katholische Fragen während der Sitzung in Baltimore, die gegeben wurden von George A. Lindbeck und Warren A. Quanbeck, in: Eucharist and Ministry, S. 53-60.

[13] Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, 33. Aufl. (im folgenden abgekürzt: DS), Freiburg 1965, 1609; vgl. 1313.

[14] Lindbeck, The Lutheran Doctrine of the Ministry: Catholic and Reformed (s. o. Anm. 7); Artikel „Ordo" von Piet Fransen in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Freiburg 1962, Sp. 1215 und 1216; Artikel „Weihen, Heilige" von Piet Fransen in: Sacramentum Mundi, Bd. 4, Freiburg 1969, Sp. 1249-1293.

C. Die Strukturierung des besonderen Amtes

19. Wenngleich wir darin übereinstimmen, daß Christus seiner Kirche eine bestimmte Amtsordnung gegeben hat, müssen wir doch feststellen, daß dieses Amt in der katholischen und lutherischen Tradition auf verschiedenartige Weise strukturiert und verwirklicht worden ist.

20. Im Katholizismus ist der Amtsordo unter drei Ämter oder höhere Amtsstufen aufgeteilt worden: Diakon, Priester (Presbyter) und Bischof. Alle Ämter werden durch einen Ordinationsritus unter Handauflegung übertragen. Die Verteilung der Amtsfunktionen unter diese Amtsstufen war und ist unterschiedlich. Nach der gegenwärtigen Ordnung sind alle drei dazu beauftragt, zu taufen und das Evangelium zu verkündigen; nur Priester und Bischöfe zelebrieren die Eucharistie, und nur Bischöfe ordinieren für die höheren Amtsstufen. Unbeschadet ihrer Überzeugung, daß der Bischof die durch die Ordination verliehene Fülle des geistlichen Amtes besitzt[15], stellen die Katholiken fest, daß es sowohl historisch als auch theologisch bedeutungsvoll ist, daß Priester andere zu Priestern ordiniert haben[16].

[15] Die Dogmatische Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium) des Vaticanum II stellt fest: „Die Heilige Synode lehrt aber, daß durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakraments übertragen wird (plenitudinem conferri sacramenti Ordinis). Sie heißt ja auch im liturgischen Brauch der Kirche wie in den Worten der heiligen Väter das Hohepriestertum, die Ganzheit des heiligen Dienstamtes" (Nr. 21). Die Konzilsväter wurden zuerst gefragt, ob sie sagen wollten, daß die Bischofsweihe den „summum gradum sacramenti Ordinis" konstituiere. Dem wurde zugestimmt und anschließend die genaue Terminologie hierfür debattiert. In der „Relatio" von 1964 wird es so gesagt: „Potius autem quam supremus gradus sacramenti Ordinis, Episcopatus dicendus est eius plenitudo seu totalitas, omnes partes includens ... ; plenitudo sacerdotii cui presbyteri deinde participant ... ; plenitudo sacramenti Ordinis, vel ipsum sacramentum Ordinis" (Das Bischofsamt sollte nicht so sehr als höchste Stufe des Weihesakraments, sondern als dessen Fülle oder Totalität, die alle seine Teile umgreift, bezeichnet werden ... ; die Fülle des Priestertums, an der dann Priester teilhaben ... ; die Fülle des Weihesakraments oder des Sakraments des Amtes selbst).

[16] DS 1145-1146, 1290. Vgl. Fransen, Weihen, Heilige, a.a.O. bes. Sp. 1270 f.; Kilian McDonnell, Ways of Validating Ministry in: Journal of Ecumenical Studies 7 (1970), S. 209-265; Arthur Carl

21. In der lutherischen Tradition gibt es einen Stand ordinierter Amtsträger, die gewöhnlich Pfarrer genannt werden und die Merkmale des Episkopats und des Presbyterats miteinander verbinden. Dieses Amt wird ebenfalls durch einen Ordinationsritus unter Handauflegung verliehen. Der Pfarrer, der dieses Amt empfangen hat, besitzt die Fülle dessen, was mit der Ordination verliehen wird, und im allgemeinen entspricht er seinen Funktionen nach dem Bischof in der katholischen Tradition[17]. In den an diesem Gespräch beteiligten lutherischen Kirchen ist die Ordination dem Distrikts- oder Synodalpräsidenten oder einem von ihm dazu bestimmten Pfarrer vorbehalten. In diesen Kirchen geht die Ordination von Pfarrern historisch zurück auf Priester, die in der katholischen Tradition ordiniert wurden und die, als sie Lutheraner wurden und keine katholischen Bischöfe vorhanden waren, die Nachfolgern die Hände auflegen konnten, bei der Ordination ihrer Mitarbeiter und Nachfolger im Amt selbst die Hände auflegten. Vom lutherischen Standpunkt aus bestimmt und befähigt eine solche Ordination in der presbyteralen Sukzession den lutherischen Pfarrer für alle Funktionen, die der katholische Priester (Presbyter) ausübt, einschließlich der Feier eines (nach katholischer Terminologie) gültigen Abendmahls. Dazu muß jedoch festgestellt werden, daß die lutherischen Bekenntnisschriften eine Beibehaltung der traditionellen bischöflichen Kirchenverfassung bevorzugt haben und mit Bedauern darauf hinweisen, daß kein Bischof bereit war, Priester für evangelische Gemeinden zu ordinieren[18].

Piepkorn, The Sacred Ministry and Holy Ordination in the Symbolical Books of the Lutheran Church in: Eucharist and Ministry, S. 116-117.

[17] In lutherischen Kirchen wird aus seelsorgerlichen und administrativen Gründen ein Pfarrer zum „pastor pastorum", zum Präsidenten eines Distrikts oder Synodalbezirks oder zum Bischof ernannt. Vgl. Piepkorn, op. cit. Vgl. auch die „Erwägungen der lutherischen Teilnehmer", weiter unten im Text.

[18] Apologie (abgek.: Ap) der Augsburgischen Konfession (abgek.: CA), Artikel XVII. Vgl. die lutherische Antwort, während der Sitzung in Baltimore, auf die katholische Frage: „Wie beurteilen Lutheraner theologisch und praktisch Kirchen mit episkopaler Struktur?" In: Eucharist and Ministry, S. 53-56. Vgl. auch Nr. 28 der lutherischen „Erwägungen" in diesem Bericht.

22. Diese Strukturierung und Ausübung des Amtes in unseren beiden Traditionen entspricht unserer Meinung nach der apostolischen Lehre und Praxis. Wir stimmen darin überein, daß in den Verschiedenheiten der Struktur und Ausübung, im Ordinationsritus und in der theologischen Auslegung die grundlegende Wirklichkeit des apostolischen Amtes bewahrt werden kann. Je mehr wir über die komplexe Geschichte des Amtes erfahren, umso mehr erkennen wir, auf welche Weise diese Gabe Gottes an seine Kirche wertvolle Elemente aus verschiedenen Zeiten und Kulturen aufnehmen kann, ohne dabei ihren authentischen apostolischen Charakter zu verlieren. In diesem Zusammenhang erkennen wir, daß die heutige Zeit uns dazu auffordert, sowohl auf eine Erneuerung der Grundlagen unseres apostolischen Erbes als auch auf eine Offenheit gegenüber der für unser christliches Zeugnis in der Welt erforderlichen Vielfalt zu drängen. Indem wir diese gemeinsamen Bemerkungen zum eucharistischen Amt vorlegen, sind wir uns der damit verbundenen Schwierigkeiten für unsere beiden Traditionen bewußt[19], wie unsere jeweiligen Erwägungen in den beiden folgenden Kapiteln zeigen werden. Daß wir diese Schwierigkeiten nicht für unüberwindlich gefunden haben, wird deutlich an den Empfehlungen, die jede Gruppe vorlegen konnte. Wir freuen uns gemeinsam über die durch diese Empfehlungen eröffneten zukünftigen Möglichkeiten christlicher Anerkennung und Versöhnung.

---

[19] Andere Aspekte der hier behandelten Fragen müssen weiter diskutiert werden, und viele andere Themen werden in diesen gemeinsamen Feststellungen nicht berührt. Von den letzteren könnte erwähnt werden das apostolische Amt und die Sukzession des Bischofs von Rom und deren Beziehung zum Apostelamt von Petrus und Paulus; Unfehlbarkeit, bes. in ihrer Anwendung auf päpstliche Unfehlbarkeit; die Unterscheidung zwischen Sachen göttlichen und menschlichen Rechts (jure divino et jure humano); die Frage eines rein charismatischen Amtes; Fragen eucharistischer Gemeinschaft; die spezifische Beziehung eines presbyteral ordinierten Amtes zu einem bischöflich ausgerichteten Amt und schließlich die praktischen Probleme der gegenseitigen Anerkennung der Ämter, einschließlich psychologischer, kirchenrechtlicher und administrativer Faktoren.

Kapitel II

Erwägungen der lutherischen Teilnehmer

23. Die Lutheraner gehen bei der Behandlung der in dieser gemeinsamen Stellungnahme gestellten Fragen von der Überzeugung aus, daß ihre Kirchen zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gehören. Sie betrachten ihre ordinierten Geistlichen als Personen, die eine gültige Beauftragung zum Amt des Evangeliums und der Sakramente in der Kirche Christi empfangen haben. Sie sind der Überzeugung, daß die von diesen ordinierten Pfarrern in ihrer Mitte verwalteten Sakramente gültige Sakramente sind. In ihren Bekenntnisschriften stellen die Lutheraner den Anspruch, in der authentischen katholischen Tradition zu stehen[1].

24. Auf der Grundlage ihrer Bekenntnisschriften bejahen die Lutheraner auch den kirchlichen Charakter der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft und die Gültigkeit des geistlichen Amtes und der Sakramente in der Römisch-katholischen Kirche. Für Lutheraner besteht die Kirche überall dort, wo es eine Gemeinschaft von Gläubigen gibt, unter denen das Evangelium von der Gnade Gottes in Christus in verantwortungsvoller Weise verkündigt und angewandt wird und die Sakramente der Absicht unseres Herrn entsprechend verwaltet werden[2]. Die verantwortungsvolle Verkündigung und Anwendung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente erfordern die Beauftragung von Personen für dieses Amt und diese Funktion[3].

25. Einige Lutheraner haben Zweifel hinsichtlich der römisch-katholischen Verpflichtung gegenüber dem Evangelium gehabt. Dennoch sind die Lutheraner immer der Auffassung gewesen, daß, solange das Evangelium in irgendeiner christlichen Gemeinschaft so verkündigt wird, daß es wirklich Evangelium bleibt, und solange die Sakramente in dieser Gemeinschaft so verwaltet werden, daß sie Mittler des Heiligen Geistes sind,

[1] CA, Epilog zu Art. XXI, 1-5; Vorwort zu Art. XXII, 1; Nachschrift zu Art. XXVIII, Vgl. auch Ap II, 32; X, 2-3.

[2] „Sakramente" umfassen hier in jedem Fall Taufe, Absolution — verstanden entweder als mit in der Taufe enthalten oder als ein eigenes Sakrament — und das Sakrament des Altars.

[3] CA V, 1-3; VII, 1-4, 14; XXVIII, 5-9, 21-22; Ap XXVIII, 13.

Menschen durch diese Mittel zum ewigen Leben wiedergeboren werden und die Kirche in diesen Gemeinschaften fortbesteht. Wir glauben, daß die Römisch-katholische Kirche diesen Kriterien gerecht wird.

26. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß in den lutherischen Bekenntnisschriften besonders betont wird, daß die Kirche bis in ihre Zeit nicht aufgehört hat zu existieren. Konkret erklären sie Bernhard von Clairvaux (1090-1153), den berühmtesten Sohn des Zisterzienserordens, Dominic Guzman (1170-1221), den Begründer des Predigerordens, und Franz von Assisi (1181?-1226), den Begründer des Franziskanerordens, zu „heiligen Vätern" (sancti patres)[4]. Als Beweis für das Fortbestehen der Kirche und für die Vermittlung des Heiligen Geistes in ihr durch die Taufe führt das Konkordienbuch nicht nur den heiligen Bernhard an, sondern zusätzlich noch zwei spätmittelalterliche Theologen mit ganz unterschiedlichen theologischen Auffassungen, Jean le Charlier de Gerson (1363-1429) von der Universität Paris und Johannes Hus (ca. 1369-1415) aus Prag[5].

27. Die Lutheraner zweifeln nicht daran, daß die Römisch-katholische Kirche die fundamentalen trinitarischen und christologischen Dogmen, „die hohen Artikel der göttlichen Majestät" (Schmalkaldische Artikel, Teil I) anerkennt. Die Lutheraner müssen das Bekennen der katholischen Glaubensbekenntnisse durch die Römisch-katholische Kirche ernstnehmen, einschließlich des „um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen" und des „auch für uns gekreuzigt" des Bekenntnisses von Konstantinopel („Nicaenum") und des „welcher gelitten hat um unserer Seligkeit willen" des Bekenntnisses „Quicumque vult" („Athanasianum"). Die Römisch-katholische Kirche bejaht ihre enge Verbindung zu „den Christen, die Jesus Christus als Gott und Herrn und einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen offen bekennen zur Ehre des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes"[6]. Die Lutheraner sind sich sehr wohl dessen bewußt, daß die römischen Katholiken sonntags dieselben Kollektengebete beten wie die Lutheraner (einschließlich derjenigen, in denen die Hilflosigkeit des Menschen

[4] Ap IV, 211.

[5] Großer Katechismus (abgek.: GK), Taufe, 50.

[6] Ökumenismusdekret, Nr. 20.

und seine Erlösung allein aus Gnade besonders hervorgehoben wird, wie am Sonntag Sexagesima, am zweiten Sonntag der Fastenzeit, am Sonntag Laetare, am Ostertag und am ersten, dritten, achten, zwölften, vierzehnten, sechzehnten und achtzehnten Sonntag nach Trinitatis). Sie wissen auch, daß die Römisch-katholische Kirche sich an vielen anderen Stellen ihrer Liturgie in unmißverständlicher Weise zum Evangelium bekennt — zum Beispiel im Exsultet des Osterabends und im Veni, Sancte Spiritus zu Pfingsten[7].

28. Die episkopale Struktur und Verfassung der Römisch-katholischen Kirche stellt als solche kein Problem für die Lutheraner dar. Im Konkordienbuch selbst kommt sogar der Wunsch der lutherischen Reformatoren zum Ausdruck, die aus der Vergangenheit ererbte episkopale Verfassung möglichst zu erhalten[8]. Solange das ordinierte Amt beibehalten wird, ist jede Form oder Verfassung, die der Verkündigung des Evangeliums dient, annehmbar. Innerhalb der lutherischen Familie haben einige Lutheraner das Bischofsamt mit einer formalen „apostolischen Sukzession"[9] (z. B. Schweden, Finnland und einige asiatische und afrikanische Kirchen). Andere lutherische Kirchen besitzen das Bischofsamt ohne die „apostolische Sukzession" (z. B. Norwegen, Dänemark, Island und Deutschland). Unter den Lutheranern gibt es oder gab es auch Kirchen, die von Synoden, Konsistorien und Ministerien geleitet werden.

29. Trotz der Befürchtungen, die die Lutheraner des 16. Jahrhunderts hinsichtlich des Papsttums hatten[10], erkennen die lutherischen Bekenntnisschriften den Bischof von Rom als rechtmäßigen Hirten der Kirche in dieser Stadt an[11]. In den Bekenntnisschriften wird nicht einmal die Möglichkeit ausgeschlossen, daß das Papsttum einen symbolischen oder funktionalen Wert in einem weiteren Bereich haben könnte, solange sein Primat im Sinne eines menschlichen Rechts gesehen wird[12].

---

[7] CA XX, 40 erinnert daran, daß die Kirche singt: „Sine tuo numine/ Nihil est in homine/Nihil est innoxium" (aus: „Veni, Sancte Spiritus").

[8] Ap XIV, 1.5.

[9] Im technischen Sinne einer ungebrochenen, persönlichen Sukzession von Gliedern des bischöflichen Amtes, die theoretisch bis auf die Apostel zurückgeht und bei der jeder Bischof von einem oder mehreren Bischöfen zum bischöflichen Amt geweiht wird.

[10] Zentrum des lutherischen Anliegens im 16. Jahrhundert (Schmalkaldische Artikel, Teil II, 4, 4. 10-12) war die abschließende Definition von „Unam Sanctam": „Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis" („Weiterhin erklären wir, stellen fest und definieren, daß es für jeden Menschen absolut heilsnotwendig ist, unter dem Bischof von Rom zu stehen") (DS 875). Wir haben das Papstamt nicht mit unseren römisch-katholischen Dialogpartnern diskutiert, aber wir haben vor, diese Frage bald zu untersuchen. Inzwischen kann jedoch festgestellt werden, daß die angeführte These von Bonifaz VIII., wie weit sie auch in den drei Jahrhunderten nach ihrer Promulgation im Jahre 1302 akzeptiert worden war, dem römisch-katholischen Denken im 20. Jahrhundert zuwiderläuft (vgl. z. B. den Brief des Heiligen Offiziums an den Kardinalerzbischof von Boston am 8. August 1949, dessen wichtigste Abschnitte DS 3866-3873 wiedergibt). In ähnlicher Weise liest sich die vom Vaticanum II gebilligte Anerkennung, daß die „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften", die nicht in Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl stehen, nicht ohne „Bedeutung und Wichtigkeit im Geheimnis des Heils sind", daß der Heilige Geist diese Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften „als Mittel des Heils" benutzt, und daß die römischen Katholiken „alle diejenigen, die durch die Taufe im Glauben gerechtfertigt sind, als in Christus einverleibt" und als „Brüder in dem Herrn" betrachten sollen, wie eine Art moderner Modifikation jenes Abschnitts in „Unam Sanctam", den Lutheraner so beunruhigend empfunden haben (Ökumenismusdekret, Nr. 3). Wir stellen auch fest, daß in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, Nr. 15, „Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri" keine notwendige Voraussetzung für Getaufte ist, „mit den Namen des Christen geehrt zu werden", „mit Christus vereint" zu sein und „andere Sakramente" zu empfangen. Auch erwähnte der gesamte Teil über „Die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland" des Ökumenismusdekrets (Nr. 19-23) an keiner Stelle das Papstamt als solches. Es spricht höchstens von „den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennt wurden" und „den von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften". Bedeutsam für diese Frage ist auch die Tatsache, daß die Römisch-katholische Kirche die Östlich-Orthodoxen Gemeinschaften als wahre Kirchen anerkennt, die doch durchgehend die Anerkennung einer aus göttlichem Recht universalen Jurisdiktion des Papstes abgelehnt haben (Ökumenismusdekret Nr. 14-18).

[11] Schmalkaldische Artikel (abgek.: AS), Teil II, 4, 1: „Daß der Papst nicht sei jure divino oder aus Gottes Wort das Haupt der ganzen Christenheit (denn das gehöret einem allein zu, der heißt Jesus Christus), sondern allein Bischof oder Pfarrherr der Kirchen zu Rom ...".

30. Auf der Grundlage des Konkordienbuches können wir nicht leugnen, daß römisch-katholische Priester rechtmäßige Verwalter des Evangeliums und der Sakramente sind. Wenn auch einige Lutheraner in früheren Zeiten bezweifelt haben, daß das Amt der römisch-katholischen Geistlichen wirklich ein Amt des Evangeliums ist, so sollte doch die Tatsache, daß das Zweite Vatikanum die Verkündigung des göttlichen Evangeliums an alle Menschen als „erste Aufgabe" der Priester in der Römisch-katholischen Kirche bezeichnet hat[13], diese Zweifel beseitigen.

31. In diesem Zusammenhang sehen wir keinen Grund dafür, die Gültigkeit des Altarsakraments innerhalb der Römisch-katholischen Kirche zu bezweifeln[14]. In Übereinstimmung mit den lutherischen Bekenntnisschriften sind wir der Auffassung, daß die Austeilung und der Empfang des Sakraments in nur einer Gestalt nicht mit dem biblischen Gebot in Einklang steht, aber wir glauben nicht, daß dadurch das Sakrament, das römisch-katholische Kommunikanten empfangen, ungültig wird. Wir stellen fest, daß die mit Rom unierten östlichen Katholiken das Abendmahl immer unter beiderlei Gestalt empfangen haben. Wir stellen ebenfalls erfreut fest, daß seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer häufiger Christen in Gemeinden mit römischem Ritus in der Römisch-katholischen Kirche das Abendmahl unter beiderlei Gestalt empfangen.

32. Es gibt Lutheraner, denen es nicht leicht fällt, ihre Bedenken zu überwinden hinsichtlich gewisser Schlußfolgerungen aus der römisch-katholischen Lehre von der Transsubstantiation, hinsichtlich einiger populärer sprachlicher Formulierungen, mit denen der Opferaspekt des Altarsakraments umschrieben worden ist und hinsichtlich bestimmter Vorstellungen und Praktiken im Zusammenhang mit dem reservierten Sakrament. Wir stellen

[12] AS, Teil II, 4, 7-8. Wir hatten bisher keine Gelegenheit, mit unseren römisch-katholischen Partnern die volle Bedeutung der Begriffe „jure divino" und „jure humano" zu besprechen.

[13] Z. B. im Dekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 4.

[14] In diesem Dialog (vgl. aber Schlußbericht des Gesprächs „Die Eucharistie" I 2, Abs. d) haben wir nicht die „Privatmessen" diskutiert, die von Lutheranern als ein Mißbrauch betrachtet wurden (vgl. AS, Teil II, 2, 8). Wir begrüßen es sehr, daß die heutige römisch-katholische Theologie die gemeinschaftlichen Aspekte der Eucharistie betont.

aber fest, daß diese Dinge von der lutherischen Theologie der Konsekration her die Gültigkeit des Altarsakramentes, so wie es die römisch-katholischen Priester feiern und austeilen, nicht beeinträchtigen. Gleichzeitig haben wir an anderer Stelle von der offiziellen römisch-katholischen Instruktion zur Feier der Eucharistie (1967) Kenntnis genommen, in der es heißt, daß „der erste und ursprüngliche Zweck der Aufbewahrung der heiligen Gestalten außerhalb der Messe" die Krankenkommunion ist und daß die „Anbetung unseres Herrn Jesus Christus, der unter diesen Gestalten verborgen ist", späteren Ursprungs und von sekundärer Bedeutung ist[15]. Im gleichen Zusammenhang haben wir mit Dankbarkeit die zunehmende Übereinstimmung zwischen Lutheranern und römischen Katholiken über die Opferaspekte des Altarsakraments festgestellt. Wir haben ebenfalls gesagt: „Wenn heute lutherische Theologen zeitgenössische (römische) katholische Darstellungen lesen, dann wird ihnen deutlich, daß das Dogma der Transsubstantiation das Faktum der Gegenwart Christi und der Wandlung, die geschieht, bekräftigen möchte und nicht erklären will, wie Christus gegenwärtig wird."[16]

33. Wenn wir auch davon ausgehen, daß unsere gemeinsame Stellungnahme einige der Hindernisse beseitigt, die römische Katholiken und Lutheraner voneinander trennen, so müssen doch noch einige Probleme erörtert werden, bevor wir Kanzel- und Altargemeinschaft empfehlen können. Die diesen Erwägungen vorangehende gemeinsame Stellungnahme stellt keine ausreichende Basis für die Herstellung einer solchen Gemeinschaft dar. Auch bedeutet sie nicht, daß jede Gemeinschaft allem, was die andere praktiziert oder duldet, zustimmt.

[15] Instruktion über Feier und Verehrung des Geheimnisses der Eucharistie (25. Mai 1967) Nr. 49, zit. in: Schlußbericht des Gesprächs „Die Eucharistie" II 2 A, Abs. f.

[16] Ibid. II 2 C, Abs. d. Der folgende Satz aus den „Schlußfolgerungen" ist besonders angemessen: „Trotz aller verbleibenden Unterschiede in der Art und Weise unseres Redens und Denkens über das eucharistische Opfer und die Gegenwart unseres Herrn in seinem Mahl können wir uns in diesen beiden Punkten nicht mehr als getrennt in dem einen heiligen, katholischen und apostolischen Glauben betrachten".

34. Wir Lutheraner sind uns der realen und angeblichen Unterschiede bewußt, die von den Jahrhunderten gegenseitiger Trennung zwischen uns und den römischen Katholiken angehäuft worden sind. Wir wissen um die kirchenrechtlichen, traditionellen und psychologischen Hindernisse, die in beiden Gemeinschaften hinsichtlich eucharistischer Gemeinschaft bestehen. Wir sind uns der vielen Lehrgespräche bewußt, die sowohl die Römisch-katholische Kirche als auch die Lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten mit anderen Kirchen führen, und wir erkennen den gewaltigen Umfang der noch zu leistenden theologischen Arbeit[17].

35. *Als Lutheraner bezeugen wir freudig, daß wir im theologischen Dialog mit unseren römisch-katholischen Partnern erneut eine Treue zur Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente klar erkannt haben, die unsere historische Überzeugung bekräftigt, daß die Römisch-katholische Kirche eine wahre Kirche unseres Herrn Jesus Christus ist. Aus diesem Grunde empfehlen wir denen, die uns beauftragt haben, in angemessener Weise bei den beteiligten Lutherischen Kirchen darauf zu drängen, daß sie formell ihre Überzeugung erklären, daß die ordinierten Amtsträger der Römisch-katholischen Kirche ein gültiges Amt des Evangeliums ausüben, indem sie als ihre Hauptaufgaben das Evangelium Christi verkündigen und die Sakramente des Glaubens verwalten[18], und daß der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus in ihren Feiern des Altarsakramentes wahrhaft gegenwärtig sind.*

[17] Z. B. eine Untersuchung der eigentlichen Implikationen der Verdammungen von Trient und dem Vatikanum I (DS 3055, 3058, 3064 und 3075) und der außergewöhnlich harten Urteile über diejenigen, die den Definitionen von 1854 (DS 2804) und 1950 (DS 3904) nicht zustimmten. Dies alles stellt für Lutheraner Probleme dar, da hier offensichtlich große Gruppen von aufrichtigen Gläubigen von der Kirche ausgeschlossen werden. Es werden dadurch in der Tat so viele Glaubende ausgeschlossen, daß für einige Lutheraner dadurch der kirchliche Charakter jener Gemeinschaft in Frage gestellt wird, die diese Verdammungen ausspricht. Wir würden eine eingehende Diskussion mit unseren römisch-katholischen Kollegen über dieses Problem begrüßen.

[18] Vgl. das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Nr. 12, und die Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 21.

Kapitel III

Erwägung der römisch-katholischen Teilnehmer

EINLEITUNG

36. Auf den ersten Blick scheint die römisch-katholische Einstellung zum lutherischen eucharistischen Amt leicht zu bestimmen zu sein. Ein vereinfachter Ausdruck der römisch-katholischen Haltung besteht darin, daß diejenigen, die die Eucharistiefeier leiten, es aufgrund der Tatsache tun, daß sie von einem Bischof ordiniert worden sind, der in der Nachfolge der Apostel steht, die von Christus den Auftrag empfangen haben: „Tut dies zu meinem Gedächtnis." Ohne eine solche Ordination kann niemand Anspruch auf ein gültiges eucharistisches Amt erheben. Zur Zeit der Reformation in Deutschland geschah es nun, daß die Bischöfe keine Geistlichen für die Gemeinden ordinierten, die sich Martin Luther anschlossen. Und so kam es, daß Priester, die den lutherischen Glauben angenommen hatten, andere Männer dazu ordinierten, die Eucharistiefeier zu leiten[1], wodurch eine presbyterale Sukzession und nicht eine episkopale Sukzession fortgeführt wurde. Von den meisten Lutheranern wird kein Anspruch auf ein Bischofsamt erhoben, das in historischer Sukzession zu den Aposteln steht[2]. Von daher erscheint das lutherische eucharistische Amt als unzulänglich in dem, was Katholiken bisher als wesentliche Elemente betrachtet haben.

37. In dem Maße wie wir Katholiken uns bei diesem Dialog mit dem Problem beschäftigt haben, erweisen sich jedoch unsere traditionellen Bedenken gegenüber dem lutherischen euchari-

[1] Vgl. die lutherischen Antworten auf die katholischen Fragen während der Sitzung in Baltimore, in: Eucharist and Ministry, S. 53-61. Vgl. auch s. o. Nr. 21.

[2] Wir möchten nicht die Bewahrung der vorreformatorischen episkopalen Struktur in den lutherischen Kirchen Schwedens und Finnlands und in einigen Missionskirchen hier oder an anderer Stelle in diesem Dokument erörtern. Vgl. die lutherische Antwort während der Sitzung in Baltimore auf Frage 1, Abschnitt 3, a.a.O. S. 55. Im allgemeinen bezieht sich das, was wir in diesem Dokument über die Lutheraner oder die lutherischen Gemeinschaften sagen, auf diejenigen lutherischen Gemeinschaften, mit deren Vertretern wir Gespräche geführt haben. Vgl. s. o. Nr. 28.

stischen Amt heute als weniger gewichtig, und es ergaben sich Gründe für eine positive Neubewertung. Wir möchten unsere Erwägungen im folgenden nach historischen Argumenten und theologischen Argumenten aufteilen.

I. *Historische Argumente*

38. Es ist unmöglich, anhand des Neuen Testaments nachzuweisen, daß die einzigen Verwalter der Eucharistie die Apostel, die von ihnen ernannten Nachfolger und die von ihren Nachfolgern Ordinierten waren. Moderne biblische Studien haben ergeben, daß es im Neuen Testament mehrere verschiedene Konzeptionen von „Apostel" gab[3]. Während die Apostelgeschichte des Lukas eine Richtung neutestamentlichen Denkens vertritt, die die Apostel mit den Zwölfen und von daher mit jenen gleichsetzen möchte, denen Jesus den Auftrag gab: „Tut solches zu meinem Gedächtnis", so vertritt Paulus eine weitreichende (und vielleicht frühere) Auffassung, wonach Männer wie er selbst Apostel sein konnten, auch wenn sie nicht zu Jesu Lebzeiten Jünger gewesen waren. Es gibt keine eindeutigen biblischen Belege dafür, daß die Zwölf zu neutestamentlichen Zeiten die alleinigen Verwalter der Eucharistie waren oder daß sie andere ernannt hätten, die Eucharistiefeiern zu leiten. (Andererseits sollte man hier hinzufügen, daß es auch keine Belege dafür gibt, daß alle Christen zu Verwaltern der Eucharistie ernannt werden konnten.) Während es in den von Aposteln, wie z.B. Paulus, gegründeten Gemeinden zwar leitende oder bevollmächtigte Personen gab, so wird uns doch sehr wenig darüber berichtet, wie solche Männer ernannt wurden, und wir erfahren nichts über ihren Vorsitz bei der Eucharistie. Selbst in den Pastoralbriefen (die zeitlich nicht genau festzulegen sind), in denen eine nach dem Bischof-Presbyter-Modell aufgebaute Gemeindeordnung beschrieben wird, wird uns nicht berichtet, daß diese Männer ein eucharistisches Amt hatten. Dieses aus dem Schweigen des Neuen Testamentes abgeleitete Argument hat natürlich seine ernstzunehmenden Begrenzungen, und die eucharistische Praxis ist vielleicht sehr viel genauer festgelegt gewesen als es

[3] Vgl. Rudolf Schnackenburg, Apostolizität, erwähnt s.o. in Kap. I, Anm. 10.

die begrenzten Befunde nahelegen. Angesichts dieses Schweigens müssen wir jedoch darauf bestehen, daß es schwierig ist, Aussagen darüber zu machen, was für das eucharistische Amt notwendig ist.

39. Zu Beginn des 2. Jahrhunderts (aber vielleicht schon früher) hatte sich — bezeugt durch Ignatius von Antiochien — der Bischof als höchste Autorität in der lokalen Kirche herausgebildet, und entweder er oder ein von ihm Ernannter verwaltete die Eucharistie. Wir sind jedoch nicht sicher, wie der ignatianische Bischof ernannt wurde, ob er durch Ordination in einer Kette der historischen Sukzession von den Aposteln her stand oder ob die von Ignatius beschriebene Form in der damaligen Kirche allgemein gültig war. Einige sehen in Didache 10, 7 den Beweis dafür, daß wandernde charismatische Propheten die Eucharistie leiten konnten[4].

40. Auch als das Bischofsamt und das Presbyteramt zu einer allgemeinen Einrichtung geworden waren, bietet das geschichtliche Bild immer noch Unklarheiten hinsichtlich eines Urteils über den Verwalter der Eucharistie. Ist zum Beispiel der Unterschied zwischen Bischof und Priester eine göttliche Setzung? Hieronymus war der Auffassung, daß es nicht so sei[5], und aus Achtung vor der Meinung des Hieronymus hat das Konzil von Trient nicht zu definieren versucht, daß der Vorrang des Bischofs vor den Presbytern göttlichen Rechtes sei[6]. Wenn der Unterschied nicht durch göttliches Gesetz bestimmt ist, dann wäre die Verleihung der Vollmacht an den Bischof, Verwalter der Eucharistie zu ordinieren, eine Entscheidung der Kirche. In der Kirchengeschichte gibt es auch tatsächlich Beispiele dafür, daß Priester (d.h. Presbyter) andere Priester ordiniert haben, und es gibt Belege dafür, daß die Kirche das Amt der auf diese Weise ordinierten Priester angenommen und anerkannt hat[7].

[4] Die Didache ist nicht genau zu datieren, sie stammt vielleicht sogar aus dem ersten Jahrhundert. James F. McCue (Apostolic and Apostolic Succession in the Patristic Era, in: Eucharist and Ministry, S. 163 f.) interpretiert Tertullians „De exhortatione castitatis" 7 (frühes 3. Jahrhundert) in dem Sinne, daß in Notsituationen die Eucharistie von einem nichtordinierten Laien gefeiert werden kann.

[5] Arthur C. Piepkorn, A Lutheran View of the Validity of Lutheran Orders in: Eucharist and Ministry, S. 217-219.

[6] Session XXIII, Canon 7; DS 1777. Vgl. a.a.O. S. 220.

41. Zusammenfassend können wir anhand des historischen Befundes feststellen, daß bis zum 16. Jahrhundert eine lange und fast ausschließliche Praxis vorherrschte, wonach nur derjenige die Eucharistie verwalten konnte, der von einem in der Kette der bischöflichen Sukzession geweihten Bischof ordiniert worden war. In dieser langen Geschichte gibt es jedoch Lücken, zusammen mit einigen Ausnahmen, die einen gewissen Präzedenzfall für die von den Lutheranern angenommene Praxis darstellen.

II. *Theologische Argumente*

42. Die negative Beurteilung des lutherischen eucharistischen Amtes, die traditionell unter Katholiken verbreitet war, gründete sich nicht allein oder sogar vorwiegend auf eine Analyse des historischen Befundes zugunsten der bischöflichen Ordination. In diese Beurteilung spielten vor allem theologische Faktoren hinein. Auch hier haben wir am Dialog beteiligten katholischen Teilnehmer nach Untersuchung der Schwierigkeiten wieder festgestellt, daß diese heute nicht mehr unüberwindbar zu sein scheinen.

43. A. Die Frage nach einem authentischen eucharistischen Amt in einer gottesdienstlichen Gemeinschaft ist eng verknüpft mit der Beurteilung dieser Gemeinschaft als Teil der Kirche. Die durch den Empfang des eucharistischen Leibes Christi signifizierte und realisierte Einheit ist bezogen auf die Einheit des Leibes Christi, die Kirche. Früher hat die Römisch-katholische Kirche die aus der Reformation hervorgegangenen christlichen Denominationen nicht als Kirchen bezeichnet; aber im Zweiten Vatikanischen Konzil sind diese Gruppen als „Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften“ [8] bezeichnet worden, — ein Wandel, der theologische Implikationen zu haben scheint [9]. Nicht alle katholischen Theologen würden zu dem Schluß kommen, daß eine christliche Gemeinschaft aufgrund ihrer „ekklesialen Realität“ in ihrer Gemeinschaft um den Tisch des Herrn notwendigerweise mit der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn gesegnet wird. Daß wir die lutherischen Gemeinschaften als Kirchen anerkennen können, beseitigt aber dennoch ein Hindernis für unser positives Verständnis des lutherischen Amtes. Wir sind jetzt dazu verpflichtet, neu zu beurteilen, ob die lutherischen Gemeinschaften nicht Kirchen sein können, die die heilige Eucharistie wahrhaft feiern [10].

44. B. Man mag einwenden, daß die lutherischen Gemeinschaften zwar Kirchen darstellen, aber in einem für das eucharistische Amt bedeutsamen Punkt — nämlich der Apostolizität — unvollständige Kirchen seien. Dieser Einwand trifft zu, wenn Apostolizität so definiert wird, daß notwendigerweise die apostolische Sukzession durch bischöfliche Weihe dazugehört [11]. Es ist jedoch zu bezweifeln, ob Apostolizität so definiert werden sollte. In den ersten zwei Jahrhunderten des Christentums wurde die apostolische Sukzession in der Lehre (Treue gegenüber dem Evangelium) für wichtiger gehalten als eine bloße Sukzession im Amt oder in den heiligen Weihen [12]. Die Bischofslisten, die gegen Ende des Zweiten Jahrhunderts auftauchten, sollten eher eine ununterbrochene Reihe bevollmächtigter Lehrer aufzeigen als eine Reihe in der sakramentalen Validität [13]. Zweifellos ist die apostolische Sukzession durch bischöfliche Weihe wertvolles Zeichen und Aspekt der Apostolizität, denn in der Kirchengeschichte gab es eine Wechselwirkung zwischen der Reinheit der Lehre und der Sukzession derer, die diese Lehre offiziell lehrten. Doch hat die lutherische Kirche trotz der fehlenden

[7] Piepkorn, a.a.O. S. 220-226; Corrado Baisi, Il Ministro Straordinario degli Ordini Sacramentali, Rom 1935; Yves Congar, Heilige Kirche, Stuttgart 1966, S. 285-316; Piet Fransen, Weihen, Heilige, in: Sacramentum Mundi, Bd. 4, Freiburg 1969, Sp. 1270 f.; der volle Text der päpstlichen Bullen findet sich in: H. Lennerz, De Sacramento Ordinis, editio secunda, Rom 1953.

[8] Konstitution über die Kirche Nr. 15; Ökumenismusdekret Nr. 3.

[9] Kilian McDonnell, The Concept of „Church“ in the Documents of Vatican II as Applied to Protestant Denominations in: Eucharist and Ministry, S. 307-324.

[10] Konstitution über die Kirche Nr. 15. Von den christlichen Kirchen, die nicht die Einheit der Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri bewahren, sagt das Vatikanum II: „Viele von ihnen ... feiern die heilige Eucharistie“.

[11] Vgl. Anm. 2 in diesem Kapitel.

[12] Walter J. Burghardt, Apostolic Succession: Notes on the Early Patristic Era in: Eucharist and Ministry, S. 173-177.

[13] Ibid.; vgl. auch McCue, a.a.O. S. 156 f.

bischöflichen Sukzession durch ihr treues Festhalten an Evangelium, altkirchlichem Bekenntnis und Sakrament eine Form lehrmäßiger Apostolizität bewahrt[14].

45. C. Früher haben die Katholiken allgemein angenommen, die Lutheraner glaubten nicht an die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi, das im eucharistischen Opfer sakramental dargebracht wird, und würden folglich wahrscheinlich auch nicht in dem Sinne zu einem eucharistischen Amt ordinieren, wie Katholiken die Eucharistie verstehen. Diese Annahme einer unzureichenden Intention erscheint uns heute als unbegründet, denn in unserer gemeinsamen Stellungnahme zur Eucharistie haben wir Katholiken und Lutheraner unsere Übereinstimmung in bezug auf die Realpräsenz und den Opfercharakter des Herrenmahls dargelegt[15].

46. D. Eine weitere katholische Schwierigkeit hinsichtlich des lutherischen eucharistischen Amtes ergab sich aus der Befürchtung, das lutherische Verständnis des geistlichen Amtes sei unzulänglich. Bei der Erörterung der weiter unten erläuterten Punkte stellten wir fest, daß es in den Theologien unserer beiden Kirchen zwar Unterschiede in der Akzentsetzung und in der Formulierung gibt, daß gleichzeitig aber auch ein dankbar anzuerkennendes Maß an Übereinstimmung in bezug auf die wesentlichen Elemente des geistlichen Amtes besteht.

47. 1) Erkennen die Lutheraner an, daß das geistliche Amt eine göttliche Einsetzung ist? Wir finden bei den Lutheranern die Aussage: „Gott setzte das geistliche Amt der Verkündigung des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente ein."[16] Außerdem heißt es: „Die Kirche setzt nach dem göttlichen Gebot Geistliche ein", so daß also „die von einem Pfarrer in seiner

[14] In dem gemeinsamen lutherisch/römisch-katholischen Dokument „The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church" (vgl. Kap. I, Anm. 2), S. 32, bekennen beide Seiten, daß „der nicaenische Glaube einen einzigartigen Status in der Hierarchie der Dogmen besitzt" und daß es jenes Glaubensbekenntnis ist, in welchem die Kirche als eine, heilige, katholische und *apostolische* verkündet wird.

[15] Schlußbericht des Gesprächs „Die Eucharistie" II 1, Abs. b u. I 1, Abs. b.

[16] Vgl. A. C. Piepkorn, The Sacred Ministry and Holy Ordination in the Symbolical Books of the Lutheran Church in: Eucharist and Ministry, S. 102, Abschn. 4.

eigenen Kirche vorgenommene Ordination nach göttlichem Recht gültig ist."[17]

48. 2) Verstehen die Lutheraner das geistliche Amt lediglich oder in erster Linie als ein Amt des Wortes (Verkündigung) und nicht so sehr als ein Amt des Sakramentes? In lutherischen Äußerungen zu diesem Thema haben wir häufig eine Verknüpfung von Wort und Sakrament festgestellt. Es trifft zu, daß die Lutheraner im 16. Jahrhundert als Reaktion auf die von ihnen empfundene Gefahr eines rein ritualistischen Amtes mehr Gewicht auf ein Amt des Wortes legten. In Antwort darauf neigten die Katholiken dazu, das Schwergewicht auf die Austeilung der Sakramente zu legen, damit dieser Faktor des Amtes nicht seine Bedeutung verlöre. In der heutigen, weniger apologetischen Atmosphäre erkennen beide Gruppen, daß der Auftrag des geistlichen Amtes beides, Wort und Sakrament, einschließt.

49. 3) Verstehen die Lutheraner das geistliche Amt als etwas, das über das allgemeine Amt aller Gläubigen hinausgeht oder sich von diesem unterscheidet? Es ist ganz eindeutig, daß die Lutheraner die Konzeption eines *besonderen* Amtes in der Kirche vertreten. „Die Bekenntnisschriften verstehen das geistliche Amt sowohl als ein Amt (ministerium), als auch als einen Stand (ordo) innerhalb der Kirche."[18] Unter lutherischen Theologen hat es Meinungsverschiedenheiten darüber gegeben, welche Beziehung zwischen dem besonderen Amt und dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen besteht[19]. Auch katholische Theologen haben sich über diese Beziehung nicht mit völliger Einmütigkeit äußern können. Wir haben jedoch die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß das allgemeine Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des geistlichen Amtes sich wesensmäßig und nicht nur graduell unterscheiden[20]. Auf lutherischer

[17] Vgl. ibid. S. 116, Abschn. 25.

[18] Ibid. S. 105, Abschn. 8; vgl. S. 107 f., Abschn. 12.

[19] John Reumann, Ordained Minister and Layman in Lutheranism in: Eucharist and Ministry, S. 235 (Abschn. 16-18), 239 f. (28-30) und 247 f. (44).

[20] Konstitution über die Kirche Nr. 10: „Essentia enim et non gradu tantum, inter se differunt" („. . . unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach"); zur Diskussion hierüber vgl. Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare (LThK), Teil I, Freiburg 1966, S. 180-183) und John F. Hotchkin, The Chri-

Seite haben wir die Aussage: „Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in den Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf."[21] Die Theologen beider Kirchen müssen die Beziehung zwischen Geistlichen und Laien noch weiter klären und den biblischen Begriff des königlichen Priestertums des Volkes Gottes untersuchen, um festzustellen, ob dieser Begriff uns wirklich etwas zum eucharistischen Amt zu sagen hat[22].

50. 4) Erkennen die Lutheraner die Sakramentalität der Ordination zum geistlichen Amt an? In den lutherischen Bekenntnisschriften wird in der Tat an einer Stelle der Begriff „Sakrament" als auf die Ordination anwendbar bezeichnet[23], aber dieser Sprachgebrauch ist in der lutherischen Theologie nicht allgemein üblich. Diese Frage ist offensichtlich beeinflußt durch die Auseinandersetzung im 16. Jahrhundert über die Zahl der christlichen Sakramente, die Unterschiede in der Sakramentstheologie und in den für die Definition des Begriffs Sakrament angewandten Kriterien widerspiegelte. Trotz der unterschiedlichen Terminologie in bezug auf die Sakramentalität der Ordination haben wir von unseren lutherischen Partnern im Dialog Aussagen gehört, die unserer Auffassung nach zu den wesentlichen Elementen

stian Priesthood: Episcopate, Presbytereate and People in the Light of Vatican II in: Eucharist and Ministry, S. 202-206.

[21] CA XIV: „De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus". Ap XIV, 1: „Dicimus nemini nisi rite vocato concedendam esse administrationem sacramentorum et verbi in ecclesia" („Wir sagen, daß man niemands gestatte zu predigen oder die Sakramente zu reichen in den Kirchen, denn allein denjenigen, so recht gebührlich berufen sein"); vgl. Piepkorn, a.a.O. S. 113-116, Abschn. 23, zum Ausdruck „rite vocatus".

[22] Die Konzeption des königlichen Priestertums findet sich in Ex 19, 6; 1 Petr 2, 9; Offbg 5, 9 f. Eine neuere lutherische Arbeit von John H. Elliott, „The Elect and the Holy", Supplements to Novum Testamentum 12, Leiden 1966, hat 1 Petr 2, 9 sorgfältig untersucht und findet keine Belege dafür, daß der Verfasser dieser biblischen Schrift das königliche Priestertum auf das eucharistische Amt bezieht. Die Konstitution über die Kirche sagt in Nr. 10: „ . . . die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit . . .".

[23] Ap XIII, 9-13; vgl. Reumann, a.a.O. S. 238, Abschn. 25-26; Piepkorn, a.a.O. S. 112, Abschn. 21.

der katholischen Lehre zu diesem Thema gehören, nämlich daß die Ordination zum geistlichen Amt auf Christus zurückgeht und die bleibende Vollmacht zur Heiligung verleiht. Wir hörten die Aussage: „Die Kirche hat den Auftrag, Geistliche zu ernennen . . . Gott bejaht das Amt und ist in ihm gegenwärtig."[24] „Alle drei amerikanischen lutherischen Kirchen verstehen das geistliche Amt als im Evangelium verwurzelt."[25] „Wie der römische Katholik, so versteht auch der Lutheraner die Ordination als Übertragung einer geistlichen Vollmacht, die der Ordinierte ein für allemal empfängt — nämlich die Vollmacht, durch Verkündigung des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sakramente zu heiligen."[26]

51. E. Das vielleicht schwerste Hindernis für eine positive katholische Beurteilung des lutherischen eucharistischen Amtes war bisher die Lehre des Tridentinum über die heiligen Weihen. Insbesondere Kanon 10 der Session VII (A.D. 1547; DS 1610) verneinte, daß alle Christen die Vollmacht haben, alle Sakramente zu verwalten; und Kanon 7 der Session XXIII (A.D. 1563; DS 1777) besagte, daß diejenigen, die nicht von kirchlicher oder kanonischer Autorität ordiniert oder beauftragt wurden, keine rechtmäßigen Verwalter des Wortes und der Sakramente seien. Auf den ersten Blick würde es danach so aussehen, daß nach dem Urteil des Tridentinum die lutherischen Pfarrer, da sie nicht von Bischöfen ordiniert wurden, keine Vollmacht hätten, die Eucharistiefeier zu leiten, und daß die Römisch-katholische Kirche in dieser Frage ihren Standpunkt nicht ändern könnte, da die Lehre des Tridentinum für immer bindend bleibt[27]. Doch muß man hier zur Vorsicht mahnen. Dem Konzil von Trient ging es nicht in erster Linie darum, ein Urteil über die geist-

[24] Vgl. Reumann, a.a.O. S. 238, Abschn. 26.

[25] Vgl. ibid. S. 265, Abschn. 73.

[26] Piepkorn, A Lutheran View of the Validity of Lutheran Orders, a.a.O. S. 215. Es sollte beachtet werden, daß ein Lutheraner, der sein Amt aufgegeben hat und danach wieder um Zulassung bittet, nicht reordiniert wird. Vgl. Piepkorn, The Sacred Ministry, a.a.O. S. 117, Abschn. 26.

[27] George H. Tavard, Roman Catholic Theology and „Recognition of Ministry" in: Eucharist and Ministry, S. 301-305, führt eine Vielfalt möglicher katholischer Reaktionen auf die tridentinischen und gegenreformatorischen Positionen an.

lichen Ämter der reformatorischen Gemeinschaften zu fällen, sondern die Legitimität des katholischen Priestertums gegen protestantische Angriffe zu verteidigen[28]. Die tridentinische Beurteilung der protestantischen Auffassungen vom Amt läßt sich hauptsächlich aus den Implikationen ihrer Verurteilung antikatholischer Theorien ableiten. Aus den gegen „Diejenigen, die behaupten ..." formulierten Anathemata läßt sich nicht ersehen, ob damit Lutheraner und nicht Calvinisten, Zwinglianer, Wiedertäufer oder andere gemeint sind. Aufgrund dieser Schwierigkeiten ist es nicht leicht, die tridentinische Einstellung zum lutherischen eucharistischen Amt und den bleibenden Wert dieser Einstellung festzustellen.

52. Ein Ansatzpunkt ist die Behauptung, die Einstellung des Tridentinum sei nicht so absolut negativ, wie man bisher angenommen habe. Einige sind nicht sicher, daß das Konzil wirklich sagen wollte, daß ein Geistlicher, der „nicht von kirchlicher oder kanonischer Autorität ordiniert wurde", nicht in der Lage sei, die Eucharistie zu vollziehen[29].

Sie betonen, daß das Konzil damit lediglich darauf hinweisen wollte, daß dies kein „rechtmäßiges" Amt sei[30]. Außerdem machen sie darauf aufmerksam, daß der Begriff „Vollmacht" in der tridentinischen Lehre, daß nicht alle Christen die Vollmacht haben, die Eucharistie zu feiern, unklar ist; denn dieses Wort brauche nicht mehr zu bedeuten als kirchliche Befugnis oder Genehmigung[31].

---

[28] Es argumentiert zugunsten eines sichtbaren und sakramentalen Priestertums, das einen bleibenden Charakter besitzt, zugunsten eines Episkopats und des päpstlichen Rechtes auf Ernennung von Bischöfen, zugunsten der Gültigkeit der Ordination durch einen Bischof.

[29] DS 1777. Der Wortlaut ist zu beachten. Es ist bedeutsam, daß Trient einen Vorschlag nicht aufnahm, der besagte, daß nur von *Bischöfen* Ordinierte legitime Verwalter der Eucharistie seien.

[30] Harry J. McSorley, Trent and the Question: Can Protestant Ministers Consecrate the Eucharist in: Eucharist and Ministry, bes. S. 291-293. Auf S. 293 gibt er zu bedenken: „Wir haben den Eindruck, daß Trient die kanonische oder juridische Illegitimität lutherischer Ordinationen aussagt — nicht aber deren Ungültigkeit in einem heute weit verbreiteten Sinne".

[31] Ibid. S. 283-285, 294 f. Es sollte beachtet werden, daß hinsichtlich dieser Position unter den katholischen Teilnehmern keine Übereinstimmung bestand.

53. Eine andere Haltung gegenüber der tridentinischen Auffassung rechnet mit der Wahrscheinlichkeit, daß das Konzil tatsächlich die lutherischen Ämter im 16. Jahrhundert implizit für ungültig erklären wollte, fragt aber zugleich, ob die gegenwärtige Situation nicht so verändert sei, daß man die tridentinische Auffassung nur noch teilweise anwenden kann[32]. Wenn Trient das lutherische Amt ablehnte, dann geschah das im Kontext dessen, was als eine unzulängliche reformatorische Theologie der Kirche, der Sakramente und der Eucharistie angesehen wurde. (Wenn wir auch zugeben können, daß die tridentinische Beurteilung dieser reformatorischen Auffassungen nicht ganz angemessen oder korrekt war, so sollten wir doch darauf hinweisen, daß einiges von der Polemik der Reformatoren gegen die Legitimität der katholischen Praktiken in gleicher Weise seinen Anteil an unangemessenen und inkorrekten Beurteilungen hatte — beide Seiten hatten ihre Schwächen.) Wie aus den bereits erörterten theologischen Argumenten ersichtlich ist, haben wir im Verlauf unseres Gespräches mit den Lutheranern festgestellt, daß im 20. Jahrhundert eine sehr viel breitere Übereinstimmung in theologischen Fragen im Zusammenhang mit der Eucharistie besteht, als es im 16. Jahrhundert der Fall gewesen zu sein scheint. Damit hat sich der ganze Kontext der Diskussion über das lutherische Amt geändert. Für die Kirche liegt tatsächlich etwas von bleibendem Wert in der tridentinischen Verwerfung von Mißbräuchen; aber ohne damit die Frage der Vergangenheit zu lösen, könnte man doch zu dem Schluß kommen, daß die vom Tridentinum verworfenen Mißbräuche heute nicht mehr bestehen.

54. Die obigen historischen und theologischen Erwägungen lassen uns daran zweifeln, ob römische Katholiken die eucharistische Gegenwart des Herrn unter den Lutheranern, wenn sie sich zur Feier des Herrenmahls versammeln, weiterhin in Frage stellen sollten. Daher geben wir folgende Erklärung ab:

Als römisch-katholische Theologen bejahen wir im Geiste des zweiten Vatikanischen Konzils, daß die lutherischen Gemeinschaften, mit denen wir Gespräche geführt haben, wahrhaft

---

[32] Hier wird in besonderer Weise die Frage der Hermeneutik und der Art und Weise, wie die Kirche auf jedem Gebiet die Wahrheit erfaßt, berührt.

christliche Kirchen sind und die Elemente der Heiligkeit und Wahrheit besitzen, die sie als Werkzeuge der Gnade und Erlösung kennzeichnen[33]. *Außerdem haben wir bei unseren Untersuchungen ernsthafte Mängel bei den herkömmlicherweise gegen die Gültigkeit des eucharistischen Amtes der lutherischen Kirchen vorgebrachten Argumenten festgestellt. Wir sehen in der Tat keinen überzeugenden Grund, der gegen die Möglichkeit spräche, daß die Römisch-katholische Kirche die Gültigkeit dieses Amtes anerkennt. Deshalb fragen wir die Autoritäten der Römisch-katholischen Kirche, ob die sich aus dem Einheitsgebot Christi ergebende ökumenische Dringlichkeit*[34] *nicht fordert, daß die Römisch-katholische Kirche die Gültigkeit des lutherischen Amtes und entsprechend die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den eucharistischen Feiern der lutherischen Kirchen anerkennt.*

55. Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchten wir noch folgende Klärungen hinzufügen:

a. Wenn diese Erklärung auch Implikationen für die Frage der lutherischen Ämter in der Vergangenheit hat, so haben wir diese Frage doch nicht zum Kernpunkt unserer Diskussion gemacht, da wir eine Lösung dieses Problems nicht für notwendig halten, um die vorliegende Stellungnahme abzugeben. Wir versuchen auch nicht, darüber zu entscheiden, ob eine Anerkennung durch die Römisch-katholische Kirche die Gültigkeit des Amtes konstituieren oder ob sie eine bestehende Gültigkeit lediglich bestätigen würde.

56. b. Indem wir auf ein Handeln der *Kirche* drängen, unterstreichen wir unsere Überzeugung, daß das Problem durch die jeweiligen Kirchen gelöst werden sollte und nicht auf der Ebene privater Aktionen von Pfarrern und Priestern, denn solche privaten Aktionen können eine umfassendere Lösung gefährden.

[33] Vgl. die Konstitution über die Kirche Nr. 8 und 15 (zusammen mit der „relatio specialis" zu Nr. 15) und das Ökumenismusdekret Nr. 19-23.

[34] Unsere Absicht entspricht hier der Versicherung von Kardinal Willebrands, Präsident des Vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen, wenn er angesichts der noch verbleibenden Trennungen erklärte: „... unsere feste Absicht, alles nur Mögliche zu tun, um sie zu überwinden"; vgl. The Position of the Catholic Church Concerning a Common Eucharist between Christians of Different Confessions (7. 1. 1970) in: One in Christ, Vol. 6, 1970, S. 201.

57. c. Wenn wir von der Anerkennung eines lutherischen nicht bischöflich ordinierten Amtes sprechen, dann ist das in keiner Weise eine Herausforderung des jahrhundertealten Bestehens unserer Kirche auf Ordination durch einen Bischof oder eine indirekte Aufforderung, dies zu ändern. Wir glauben zwar, daß die Kirche Jesu Christi frei ist, die Struktur des göttlich eingesetzten Amtes in einer Weise neu anzupassen, die sie für richtig hält (solange die wesentliche Bedeutung und Funktion des apostolischen Amtes erhalten bleibt), aber wir bejahen auch ausdrücklich, daß das apostolische Amt in besonderer Weise im Episkopat, Presbyterat und Diakonat bewahrt worden ist. Wir würden uns freuen, wenn das Bischofsamt in apostolischer Sukzession als ein wirksames Zeichen der Einheit der Kirche für alle akzeptabel wäre[35], aber wir haben hier eine praktische und unmittelbare Lösung in einer de facto Situation im Auge gehabt, in der das Bischofsamt noch nicht in diesem Sinne gesehen wird.

58. d. Wir möchten nicht, daß unsere Erklärung hinsichtlich der Lutheraner (Nr. 54) so aufgefaßt wird, als ob sie ohne weitere sorgfältige Überlegungen auch auf andere anzuwenden sei, d.h. andere Kirchen, Gemeinschaften oder Bewegungen, die die Ordination durch Pfarrer oder durch die Gemeinde praktizieren oder die ein spontanes, charismatisches Amt besitzen. Unsere Beurteilung der Möglichkeiten, das lutherische eucharistische Amt anzuerkennen, war weitgehend durch unsere wachsende Erkenntnis bestimmt, daß so vieles an lutherischer Lehre, Praxis und Frömmigkeit vom katholischen Standpunkt aus einwandfrei ist, insbesondere im Bereich der Kirche, des Amtes und der Eucharistie. Andere Kirchen und Gemeinschaften müßten aus einer ähnlichen Perspektive heraus untersucht werden, bevor man eine entsprechende Empfehlung über ihre Ämter und ihre Eucharistiefeiern machen könnte.

59. e. Wir geben zu bedenken, daß wir nicht die Folgerungen aus einer Anerkennung des gültigen Amtes für die Frage der Interkommunion oder der eucharistischen Gemeinschaft erörtert haben. Es besteht offensichtlich eine enge Verbindung zwischen der Anerkennung eines gültigen Amtes und der Gemein-

[35] Vgl. die lutherische Antwort auf eine katholische Frage während der Sitzung in Baltimore in: Eucharist and Ministry, S. 56-60.

schaft am Abendmahlstisch, aber wir sind nicht in der Lage, zu behaupten, daß das eine zum andern führen müßte oder sollte. Gleichzeitig weisen wir darauf hin, daß das vom vatikanischen Sekretariat für die Einheit der Christen herausgegebene Ökumenische Direktorium feststellt, daß Katholiken in dringenden oder begründeten Fällen von einem „gültig Ordinierten" die Sakramente der heiligen Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung empfangen können[36].

[36] Ökumenisches Direktorium, 1. Teil, 1967, Nr. 55.

Dokument 3

Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche"

VORWORT

Der nachfolgende Text ist der Bericht einer evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission, die vom Sekretariat für die Einheit der Christen und vom Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes ernannt worden war, um unter dem Gesamtthema „Das Evangelium und die Kirche" theologische Fragen zu erörtern, die für das Verhältnis zwischen Römisch-katholischer Kirche und lutherischen Kirchen von wesentlicher Bedeutung sind. Er wurde von der Studienkommission als Zusammenfassung ihrer Arbeitsergebnisse formuliert und angenommen. Das Gesamtthema war so weit gefaßt, daß bestimmte Fragen nicht völlig geklärt worden sind. Die Sondervoten, die als zum Bericht hinzugehörig anzusehen sind, zeigen, an welchen Punkten einzelne Mitglieder sich ihrer Zustimmung enthalten oder sie einschränken zu müssen meinten.

Der Bericht ist den zuständigen kirchlichen Autoritäten als Arbeitsergebnis unterbreitet worden und wird hiermit den Kirchen zu eingehendem Studium vorgelegt und empfohlen in der Hoffnung, daß die Arbeit der Studienkommission zur weiteren Klärung und Verbesserung des Verhältnisses zwischen lutherischen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche beitragen möge. Er hat keinen für die Kirchen verbindlichen Charkter.

Dr. André Appel	Johannes Kardinal Willebrands
Generalsekretär des	Präsident des Sekretariats
Lutherischen Weltbundes	für die Einheit der Christen

Rom und Genf, den 9. Februar 1972

EINLEITUNG

1. Die Kontakte zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche anläßlich des II. Vatikanischen Konzils führten zur Bildung einer „römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Arbeitsgruppe", die im August 1965 und im April 1966 in Straßburg tagte. Sie war beiderseits offiziell autorisiert und erörterte die Frage möglicher Kontakte, Gespräche und Formen der Zusammenarbeit[1].

2. Beide Delegationen waren davon überzeugt, daß die traditionellen theologischen Kontroversfragen zwischen Katholiken und Lutheranern noch immer von Bedeutung sind, daß sie aber „im Rahmen des heutigen Weltbildes" und aufgrund neuer naturwissenschaftlicher, geschichtswissenschaftlicher und bibeltheologischer Einsichten in einer anderen Perspektive erscheinen. Sie stellten sich darum die Aufgabe, im Lichte dieser neuen Einsichten „ein ernsthaftes Gespräch über theologische Fragen zu beginnen" und dabei „etwaige Mißverständnisse und Reibungspunkte festzustellen und zu beseitigen"[2]. Sie waren sich einig, daß es in erster Linie nicht darum geht, schnelle Lösungen in praktischen Fragen zu suchen, sondern über Grundfragen, die beide Kirchen sowohl trennen wie vereinen, in ein umfassendes Gespräch einzutreten.

3. Für diese Aufgabe wurde von den zuständigen kirchlichen Autoritäten eine international zusammengesetzte Studienkommission berufen. Ihr wurde das Thema „Das Evangelium und die Kirche" gestellt. Außer den ordentlichen Mitgliedern wurden zu den einzelnen Sitzungen theologische Experten für das jeweilige Thema als außerordentliche Mitglieder eingeladen.

4. Auf ihrer ersten Sitzung vom 26. bis 30. November 1967 in Zürich behandelte die Studienkommission das Thema „Evangelium und Überlieferung". Man wählte diesen bibeltheologischen Einstieg bei der Frage nach dem Evangelium und seiner Überlieferung im NT, weil man nach der allgemeinen Erfahrung von interkonfessionellen Begegnungen, besonders zwischen evangelischen und katholischen Theologen, erwarten konnte,

[1] Bericht der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Gesprächsgruppe, Lutherische Rundschau, 16. Jahrg., Heft 4, 1966; S. 560ff.
[2] Ibid. S. 561.

daß bei biblisch-exegetischen Gesprächen die Möglichkeit einer Verständigung besonders groß ist. Außerdem hatte der Bericht der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" darauf hingewiesen, daß „die Entwicklung der heutigen Bibelwissenschaft die traditionellen Formulierungen der gegenseitigen Positionen verändert und eine neue Sicht der konfessionellen Unterschiede eröffnet" hat[3]. Als Thema der 2. Sitzung vom 15. bis 19. September 1968 in Bastad (Schweden) bestimmte die Studienkommission „Welt und Kirche unter dem Evangelium". Sie ging dabei von der Erkenntnis der ersten Sitzung aus, daß das Evangelium als Heilsereignis in der jeweiligen geschichtlichen Situation eben damit es dasselbe bleibt, je neu verkündet werden muß. Evangelium und Kirche können deshalb ohne Bezug zur Welt nicht adäquat bestimmt werden. Die Studienkommission hatte überdies die Hoffnung, daß die beiden Kirchen im gemeinsamen Dienst an der Welt eine neue Einheit finden könnten.

5. Nachdem auf diese Weise der Gesamtrahmen des der Studienkommission gestellten Themas abgesteckt und geklärt war, konnten sich die beiden folgenden Sitzungen mehr ekklesiologischen Problemen zuwenden. Hier stellen sich die zwischen den beiden Konfessionen anstehenden Fragen in besonders bedrängender Weise. Die 3. Sitzung vom 4. bis 8. Mai 1969 in Nemi (Italien) befaßte sich unter dem Thema „Die Strukturen der Kirche" besonders mit der Frage des kirchlichen Amtes. Die 4. Sitzung vom 22. bis 26. Februar 1970 in Cartigny (Genf) führte die Problematik von Nemi unter dem Thema „Evangelium und Recht — Evangelium und christliche Freiheit" weiter und wandte sich dabei auch den Fragen des päpstlichen Primats und der Interkommunion zu.

6. Auf der 5. Sitzung vom 21. bis 26. Februar 1971 in San Anton (Malta) ging es vorwiegend um die Abfassung eines umfassenden Schlußberichtes. Dafür hatte eine kleine Subkommission auf einer Sitzung vom 27. bis 30. Oktober 1970 in Hamburg eine Vorlage erarbeitet. Nach gründlicher Überarbeitung dieser Vorlage wurde der Schlußbericht am 25. Februar 1971 von der Studienkommission einstimmig angenommen. Eine von der Studienkommission eingesetzte kleine Redaktionskom-

[3] Ibid. S. 561.

mission hatte auf ihrer Sitzung vom 28. bis 30. Mai in Tübingen lediglich noch die Aufgabe, diesen Schlußbericht unter Berücksichtigung einzelner Voten der Mitglieder der Studienkommission redaktionell zu überarbeiten.

7. Bei der Beurteilung des vorliegenden Berichts ist es wichtig zu sehen, daß es nicht die Aufgabe der Studienkommission war, die theologischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts als solche zu behandeln; sie sollte vielmehr im Licht der neueren bibeltheologischen und kirchengeschichtlichen Erkenntnisse sowie aufgrund der durch das II. Vatikanische Konzil eröffneten Perspektiven die konfessionellen Differenzen neu prüfen. Dabei ist der Begriff „Evangelium" zu einem Schlüsselbegriff für den ökumenischen Dialog geworden. Diese Tatsache hat auch die Wahl des Themas bestimmt. Das Thema „Das Evangelium und die Kirche" wurde absichtlich allgemein gehalten, um die Diskussion mehrerer Kontroverspunkte zu ermöglichen.

8. Alles in allem sind die Mitglieder der Studienkommission der Überzeugung, daß sie im Rahmen ihres Themas eine bemerkenswerte und weitreichende Übereinstimmung erzielt haben. Diese Übereinstimmung erstreckt sich nicht nur auf das theologische Verständnis des Evangeliums, seiner grundlegenden und normativen Bedeutung für die Kirche, seiner christologischen und soteriologischen Mitte, sondern auch auf eng damit verbundene und durchaus wesentliche Punkte der Lehre, die bislang kontrovers waren. Einige dieser Fragen bedürfen ohne Zweifel noch weiterer Klärung. Wir fragen uns jedoch: Müssen die noch verbleibenden Unterschiede als Hindernisse für eine Kirchengemeinschaft betrachtet werden? Sind nicht die Unterschiede, die aufgrund gegenwärtiger Herausforderungen quer durch die beiden Kirchen hindurch verlaufen, mindestens ebenso groß wie die traditionellen Unterschiede zwischen den lutherischen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche? Diese Fragen bedrängen uns — wenn auch von verschiedenen Ausgangspunkten her — gemeinsam, und sie können nur in gemeinsamer Bemühung eine Antwort finden.

9. Die Studienkommission ist sich jedoch auch der Grenzen ihrer Arbeit bewußt. Da das ihr gestellte Thema eine Begrenzung der Perspektive auferlegte, konnten einige der behandelten Probleme nicht in theologisch umfassender Weise erörtert werden. Andere Fragen, wie z. B. das Problem der päpstlichen Unfehlbarkeit, wurden bis zu einem gewissen Grad behandelt, wurden jedoch nicht mehr in den Bericht aufgenommen. Teilweise spielte dabei auch der Mangel an Zeit eine Rolle. Unter den theologischen Kontroverspunkten, die von der Studienkommission nicht ausdrücklich behandelt wurden, möchten wir erwähnen:

— das Verhältnis von Kirche und Evangelium zu den Sakramenten
— das Verhältnis zwischen Glaube und Sakramenten
— das Verhältnis von Natur und Gnade und von Gesetz und Evangelium
— die Frage des Lehramtes
— die Fragen der Mariologie.

Die Erfahrung bei unserer Arbeit hat jedoch gezeigt, daß die gemeinsame Diskussion solcher Fragen zu Lösungen führen kann, die zuvor nicht ohne weiteres vorauszusehen sind.

10. Einige von uns behandelte Themen müßten in einem umfassenderen Zusammenhang behandelt werden als es der Studienkommission möglich war. Das gilt vor allem von dem Thema „Das Evangelium und die Welt". Eine umfassende Behandlung dieses Problems hätte ein Fachwissen verlangt, wie es in unserer Kommission nicht vertreten war. Für eine adäquate theologische Behandlung dieser Fragen kommt nämlich Wissenschaftsbereichen wie der Ethik, der Soziologie, der Psychologie u. a. mehr als eine theologische Hilfsfunktion zu. Für ein umfassendes Verständnis des Begriffes „Evangelium" müßte außerdem dem AT noch größere Beachtung zukommen. Zwar wird dieser Begriff in dem vorliegenden Bericht in keiner Weise auf die Evangelien des NT eingeschränkt oder mit ihnen identifiziert. Doch könnte sich ein intensiveres Studium des Zeugnisses des AT als weiterführend erweisen.

11. Interkonfessionelle Gespräche haben ihre eigene Problematik. Das wurde auch bei unseren Gesprächen offenkundig. Oft werden die Probleme in einer Weise gestellt, wie es sich aus der Fragestellung der Tradition nur einer der beiden Kirchen ergibt. Eine solche Herausforderung kann sich für den Partner jedoch als sehr fruchtbar erweisen und ihn zu einem tieferen Verständnis seiner eigenen Tradition führen. Dabei ergibt sich jedoch oft

kontrovers-theologische Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in neuer Weise. Es kann nicht mehr die Schrift exklusiv der Tradition gegenübergestellt werden, weil das Neue Testament selbst Ergebnis urchristlicher Tradition ist. Doch kommt der Schrift als Zeugnis der grundlegenden Überlieferung eine normative Funktion für die gesamte spätere Tradition der Kirche zu[5].

C. Kriterien kirchlicher Verkündigung

18. Da das Evangelium in immer neue geschichtliche Situationen hinein bezeugt werden muß, stellt sich die Frage nach den Kriterien, aufgrund welcher man zwischen legitimen und illegitimen späteren Entwicklungen unterscheiden kann. Diese Frage läßt sich nicht auf rein theoretische Weise beantworten. Weder das Prinzip sola scriptura noch der formale Verweis auf die Verbindlichkeit des Lehramtes kann genügen. Primäres Kriterium ist, daß der Heilige Geist das Christusereignis als Heilsgeschehen erweist. Es erhebt sich freilich die Frage, wie sich die Macht des Heiligen Geistes als Kriterium konkret ausweisen läßt. Wenn die Kontinuität der Überlieferung zu ihrem Ursprung konkret festgestellt werden soll, bedarf es offenbar sekundärer Kriterien.

19. Nach lutherischer Ansicht ist das lebendige Wort der Predigt die normale Form verbindlicher Interpretation des Evangeliums. Die Bekenntnisse der Kirche besitzen Autorität als sachgemäße Auslegung der Schrift. In besonderen Situationen (vgl. den Kirchenkampf) kann es der Kirche als dem Volke Gottes gegeben werden, das Evangelium im Blick auf neue Fragen mit Autorität neu zu bekennen.

20. Nach katholischer Ansicht bringt der Herr sein Wort zur Geltung durch das Zueinander und Miteinander von Amt und nichtamtlichem Charisma, die beide an die Schrift verwiesen bleiben[6]. Da das Evangelium stets in Glauben und Leben ausgelegt wird, stellt auch die lebendige Glaubenserfahrung der Christen ein sekundäres Kriterium dar. Auf solche Weise wird die

[5] Vgl. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, 10; 24.

[6] Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 12.

Kirche in grundlegender Treue zu Christus und seiner Wahrheit bewahrt und immer wieder zur Erneuerung geführt. Es wird ihr so die Freiheit geschenkt, sich von nicht mehr zeitgemäßen Formen und Formulierungen zu lösen, um das Evangelium situationsgerecht zu verkündigen.

21. Beide Gesprächspartner waren sich einig, daß die Autorität der Kirche nur Dienst am Wort sein kann und daß sie über das Wort des Herrn nicht verfügen kann. Deswegen muß die kirchliche Tradition dem Worte gegenüber offen bleiben und dieses Wort so weitergeben, daß es immer wieder gläubiges Verstehen eröffnet und Freiheit zum christlichen Tun schenkt.

22. Trotz dieser geschichtlichen Variabilität der Verkündigung sind Lutheraner und Katholiken der Überzeugung, daß die Kirche vom Heiligen Geist unablässig in die Wahrheit eingeführt und in ihr gehalten wird. In diesem Zusammenhang müssen die in der katholischen Tradition geläufigen Begriffe Indefektibilität und Infallibilität verstanden werden. Diese beiden vorwiegend negativen Begriffe sind Mißverständnissen ausgesetzt. Obwohl sie erst späteren Ursprungs sind, sind sie der Sache nach der Alten Kirche bekannt und stützen sich auf eine Auslegung neutestamentlicher Stellen[7].

23. Unfehlbarkeit muß in erster Linie verstanden werden als Gabe an die ganze Kirche als Volk Gottes. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit darf nicht statisch verstanden werden, sondern ist ein dynamisches Geschehen, das sich unter dem Beistand des Heiligen Geistes im unaufhörlichen Kampf gegen Irrtum und Sünde in der Kirche wie in der Welt vollzieht.

D. Mitte des Evangeliums und Hierarchie der Wahrheiten

24. Das Bemühen um die eine bleibende Wahrheit in der Mannigfaltigkeit der Überlieferungen führt zur Frage nach dem Fundament und der Mitte des Evangeliums, demgegenüber sich die vielfältigen kirchlichen Glaubenszeugnisse in verschiedenen geschichtlichen Situationen als Bezeugung und Entfaltung begreifen lassen. Dieses Fundament und diese Mitte kann freilich nicht in eine theologische Formel eingefangen werden; es besteht vielmehr in dem eschatologischen Heilshandeln Gottes

[7] u. a. Joh 16, 13.

in Kreuz und Auferstehung Jesu, das alle Verkündigung explizieren will.

25. In der Diskussion ergab sich eine gewisse Konvergenz des katholischen Gedankens einer Hierarchie der Wahrheiten und des lutherischen Verständnisses des Evangeliums von einer inhaltlichen Mitte her. Der Begriff der Hierarchie der Wahrheiten[8] macht es der katholischen Theologie möglich, nicht alle Glaubenswahrheiten auf ein und derselben Ebene zu sehen, sondern einen sachlich-inhaltlichen Gesichtspunkt einzubringen, unter dem der verschiedene Rang der einzelnen Glaubenswahrheiten sichtbar wird. Zugleich ist für alle Glaubenswahrheiten, welchen Rang auch immer sie einnehmen mögen, im Fundament des christlichen Glaubens ein gemeinsamer Beziehungspunkt gegeben. Damit rückt der Gedanke der Hierarchie der Wahrheiten in unmittelbare Nähe zum Gedanken einer Mitte des Evangeliums. Die offensichtliche Nähe verdeckt freilich nicht die verschiedenen Akzentuierungen beider Gedanken. Während bei dem Gedanken der Hierarchie der Wahrheiten das Moment der Ganzheit und der Fülle stärker hervortritt, impliziert der Gedanke der Mitte, zumal wenn man seine theologiegeschichtliche Anwendung bedenkt, in stärkerem Maße einen kritischen Akzent, aufgrund dessen kirchliche Überlieferungen sich fragen lassen müssen, ob sie in rechter Weise Bezeugung des Evangeliums darstellen.

E. Das Problem der Rechtfertigungslehre

26. Ausgehend von der Frage nach der Mitte des Evangeliums stellt sich die Frage nach dem beiderseitigen Verständnis der Rechtfertigung. An diesem Punkt waren die traditionellen kontrovers-theologischen Auseinandersetzungen besonders scharf ausgeprägt. Heute zeichnet sich in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsens ab. Auch die katholischen Theologen betonen in der Rechtfertigungsfrage, daß die Heilsgabe Gottes für den Glaubenden an keine menschlichen Bedingungen geknüpft ist. Die lutherischen Theologen betonen, daß das Rechtfertigungsgeschehen nicht auf die individuelle Sündenvergebung beschränkt ist und sehen in ihm nicht eine rein

[8] Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus, 11.

äußerlich bleibende Gerechterklärung des Sünders[9]. Vielmehr wird durch die Rechtfertigungsbotschaft die im Christusgeschehen realisierte Gottesgerechtigkeit dem Sünder als eine ihn umfassende Wirklichkeit übereignet und dadurch das neue Leben der Glaubenden begründet[10].

27. In diesem Sinn kann die Rechtfertigung als Gesamtausdruck des Heilsgeschehens verstanden werden. Es ist freilich nicht zu verkennen, daß bei Paulus das umfassende Zeugnis für die Gottesgerechtigkeit in einer konkreten Auseinandersetzung mit jüdischer Gesetzlichkeit zugespitzt wird. Als Begründung christlicher Freiheit gegenüber gesetzlichen Bedingungen für den Heilsempfang muß die Rechtfertigungsbotschaft als gewichtige Explikation der Mitte des Evangeliums immer wieder neu zur Sprache gebracht werden. Es wurde jedoch auch darauf verwiesen, daß das im Evangelium bezeugte Heilsgeschehen auch in anderen dem NT entnommenen Vorstellungen wie Versöhnung, Freiheit, Erlösung, neues Leben, neue Schöpfung, zusammenfassend zum Ausdruck gebracht werden kann.

28. Obgleich eine weitgehende Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigungslehre möglich erscheint, erheben sich hier Fragen: Welcher theologische Stellenwert kommt ihr zu — und werden die Konsequenzen für Leben und Lehre der Kirche auf beiden Seiten in gleicher Weise beurteilt?

29. Für lutherisches Verständnis unterstehen aufgrund des Bekenntnisses der Rechtfertigung alle kirchlichen Traditionen und Institutionen dem Kriterium, daß sie rechte Verkündigung des Evangeliums ermöglichen und die Bedingungslosigkeit des Heilsempfanges nicht verdunkeln. Von daher ergibt sich, daß kirchliche Ordnungen und Riten nicht als Heilsbedingungen auferlegt werden dürfen, sondern nur als freie Entfaltung des Glaubensgehorsams gelten können[11].

30. Gemeinsam sind Lutheraner und Katholiken der Überzeugung, daß das Evangelium die christliche Freiheit begründet. Diese Freiheit wird im NT beschrieben als Freiheit von der Sünde, als Freiheit von der Macht des Gesetzes, als Freiheit vom Tode und als Freiheit zum Dienst gegenüber Gott und

[9] Röm 1, 16; 3, 26; 5, 17.
[10] Röm 1, 16 f.; 3, 21 f.; 5, 17; 6, 7; 1 Kor 6, 11.
[11] Confessio Augustana VII.

dem Nächsten. Da jedoch die christliche Freiheit an die Bezeugung des Evangeliums gebunden ist, bedarf es zu ihrer Vermittlung institutioneller Formen. Die Kirche muß sich deshalb als Institution der Freiheit verstehen und verwirklichen. Strukturen, die diese Freiheit verletzen, können in der Kirche Christi nicht legitim sein.

F. Evangelium und kirchliches Recht

31. Kirchliche Ordnungen ergeben sich vor allem aus dem für die Kirche konstitutiven Dienst an Wort und Sakrament. Unabdingbar ist, was zur rechten Verkündigung des Evangeliums und zur rechten Spendung der Sakramente gehört. Die konkrete Gestalt der Ordnungen liegt im NT in mannigfachen Formen vor. Sie hat sich auch im weiteren Verlauf der Geschichte noch vielfach geändert. Die größere Einsicht in die Geschichtlichkeit der Kirche, verbunden mit einem neuen Verständnis ihres eschatologischen Wesens, zwingt heute zu einem neuen Durchdenken der Begriffe „ius divinum" und „ius humanum". In beiden Begriffen wird das Wort „ius" in einem lediglich analogen Sinn gebraucht. Das „ius divinum" läßt sich niemals adäquat vom „ius humanum" unterscheiden. Wir besitzen das „ius divinum" nur in jeweils geschichtlichen Vermittlungsformen. Diese Vermittlungsformen müssen nicht nur als Produkt eines soziologischen Wachstumsprozesses verstanden werden, sondern sie können wegen der pneumatischen Natur der Kirche als Frucht des Geistes erfahren werden.

32. Das Kirchenrecht ist kein bloß juridisches System. Das Heil des einzelnen Gläubigen muß der letztentscheidende Gesichtspunkt sein. Das Kirchenrecht hat der freien Entfaltung des religiösen Lebens der Gläubigen zu dienen; kirchliche Normen können eine Hilfe für die Gewissensbildung sein. Kein Gesetz vermag jedoch ein Mitglied der Kirche von seiner unmittelbaren Verantwortung gegenüber Gott zu entbinden[12]. Deshalb können kirchliche Normen nur im persönlichen Gewissen verbindlich werden. Der Raum der Freiheit für das Wirken des Herrn muß offen bleiben.

[12] Vgl. Vatikanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit, 2; 10-12.

33. Die Kirche ist in ihrer Ordnung an das ihr unabdingbar vorgegebene Evangelium bleibend gebunden. Im Hinblick darauf spricht die katholische Tradition von ius divinum. Kriterium für die konkrete kirchliche Ordnung kann das Evangelium jedoch nur in lebendiger Beziehung mit den jeweils gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten sein. So wie es eine legitime Explikation des Evangeliums in Dogmen und Bekenntnissen gibt, so gibt es auch eine geschichtliche Verwirklichung des Rechts in der Kirche. Deshalb muß die Kirche die Zeichen des Heiligen Geistes in der Geschichte und in der Gegenwart erkennen und in Treue zur apostolischen Verkündigung eine Umstrukturierung ihrer Ordnungen ins Auge fassen.

34. Die katholischen Mitglieder erwarten deshalb, daß die Reform des kirchlichen Rechts so vorgenommen wird, daß die Funktion des Rechts und der Institution in der Kirche dem religiösen Leben der Gläubigen dient, die christliche Freiheit und die Rechte der Person schützt und daß Recht und Institution niemals Selbstzweck werden. Den lutherischen Mitgliedern ist es ein hoffnungsvolles Zeichen, daß die Revision des Codex Iuris Canonici in einer Zeit ökumenischer Wiederannäherung durchgeführt wird. Darüberhinaus hoffen sie, daß man sich bei der Revision dessen bewußt ist, daß die Kodifizierung des katholischen Kirchenrechts, obwohl es allein für die Mitglieder der katholischen Kirche verpflichtenden Charakter besitzt, indirekte Auswirkungen auf die gesamte Christenheit hat. Außerdem anerkennen sie, daß die Strukturen ihrer eigenen lutherischen Kirchen in vieler Hinsicht einer radikalen Neuordnung bedürfen, damit die Freiheit mehr geschützt und gefördert wird.

II. *Das Evangelium und die Welt*

A. Die Bedeutung der Welt für das Verständnis des Evangeliums

35. Leben, Tod und Auferstehung Christi geschahen in der Welt und für die Welt. Damit bezeugt die Kirche die Heilstaten Gottes ebenfalls in der Welt und für die Welt. So ist die Welt Ort und Ziel der Verkündigung des Evangeliums. Die wechselseitige Beziehung zwischen diesen beiden Wirklichkeiten ist so eng, daß die Wirklichkeit der Welt und unser jeweiliges Welt-

verständnis unweigerlich auf die Formulierung der Heilsbotschaft, wie auf das Leben und die Strukturen der Kirche einwirken[13].

36. In unseren Gesprächen über dieses Thema wurden wir uns von neuem bewußt, daß viele Lehrunterschiede, die unsere Kirchen in der Vergangenheit getrennt haben, im Verschwinden begriffen sind. Jene Kontroversen enstanden in einer Welt, die von der unseren sehr verschieden ist. Deswegen können wir das uns aus jener Zeit überlieferte Weltverständnis weitgehend nicht mehr auf unsere eigene Verkündigungssituation anwenden, so daß manche unserer traditionellen Lehrunterschiede ihre Bedeutung verlieren.

37. Das soll jedoch nicht heißen, daß wir nunmehr im Besitz einer neuen und einheitlichen „Theologie der irdischen Wirklichkeiten" sind. Dazu sind die Probleme viel zu zahlreich und zu neu. Es ist sehr schwierig, zu einem eindeutigen Verständnis des Begriffs Welt zu kommen. Unter den Bedeutungen des Begriffs sind hervorzuheben: die Welt als Kosmos, als Netz gesellschaftlicher und kultureller Bezüge, als Ort und Objekt menschlicher — individueller wie gemeinschaftlicher — Tätigkeit und, schließlich, als geschaffene, gefallene und von Gott erlöste Welt.

38. Ähnlichkeiten wie Verschiedenheiten der Meinungen fallen auf diesem Gebiete — vielleicht mehr als anderswo — nicht mit den konfessionellen Grenzen zusammen. Katholiken und Lutheraner finden sich hier mit denselben grundsätzlichen Fragen konfrontiert und stehen beim Versuch, sie zu beantworten, vor ähnlichen Schwierigkeiten.

B. Die Bedeutung des Evangeliums für die Welt

39. Wir waren uns darin einig, daß die Welt von der Mitte des Evangeliums, also von Gottes eschatologischer Heilstat in Kreuz und Auferstehung Christi her, gesehen werden muß. Das Evangelium zielt auf die Versöhnung der Menschheit. Daraus ergeben sich zwei bedeutsame Folgerungen.

40. Zunächst ist zu sagen, daß die erlösende Tat Gottes in Christus am Kreuz und durch das Kreuz geschieht. Sie läßt

[13] Vgl. Vatikanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 43.

keinen Platz für Triumphalismus und theokratische Tendenzen, denen die Christen so oft zum Opfer gefallen sind. Die Kirche muß sich stets bewußt bleiben, daß der Sieg Christi in der Welt und über die Welt noch verborgen ist und daß ihr Zeugnis für Christi Versöhnungswerk darin bestehen muß, daß sie seine Leiden teilt und gegen die Kräfte des Bösen in dieser im Vergehen begriffenen Zeit kämpft. Sie muß die Heilstaten Gottes bezeugen nicht allein durch Wort und Sakrament, nicht allein durch verbale Verkündigung der Vergebung der Sünden, sondern auch dadurch, daß sie in der Nachfolge Christi die Schwachheiten der Schwachen trägt und sich mit den Notleidenden und Unterdrückten solidarisch macht. Das Evangelium ist daher mehr als eine Botschaft; in ihm offenbart sich die Macht des Eschaton, welches in unserer Welt unter der Gestalt des Kreuzes bereits am Werk ist[14].

41. Als zweite Folgerung ergibt sich: Das Evangelium erstreckt sich auf alle Daseinsbereiche und alle Aspekte des menschlichen Lebens. Der in Tod und Auferstehung errungene Sieg Christi ermutigt die Glaubenden zu einem Leben aus der Verheißung und zu Werken der Liebe. Dies verlangt von uns Wachsamkeit gegenüber dualistischen Gedanken- und Frömmigkeitsmodellen. Das Evangelium kann nicht auf den rein spirituellen, privaten oder innerlichen Bereich, ohne Konsequenzen für das leibliche oder das öffentliche Leben beschränkt werden. Im Gegensatz zu einer bestimmten katholischen Tradition kann die „Natur" nicht als sich selbstgenügende Voraussetzung für die übernatürliche Gnade aufgefaßt werden; gleichfalls abzulehnen ist die einem weitverbreiteten lutherischen Denken entsprechende Auffassung von einem „weltlichen Reich", das ohne Beziehung zum Evangelium ist.

C. Geschichtlichkeit des Evangeliums

42. Wir verstehen heute die gesamte Wirklichkeit als einen offenen Prozeß und, in bezug auf die Menschheit, als Geschichte. Im Glauben bekennen wir: Gott tritt in seiner Liebe in diese Geschichte ein und bezieht sie ein in seine Heilstaten. Dies war

[14] Vgl. Vatikanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 37; 38.

im Bekenntnis der Inkarnation immer enthalten. Heute ist es jedoch notwendig, die darin begründete Geschichtlichkeit des Evangeliums deutlicher herauszuarbeiten.

43. Obwohl sich das Evangelium nicht von der Welt herleiten läßt, muß man dennoch anerkennen, daß es seine konkrete Gestalt nur unter den spezifischen und sich wandelnden Umständen findet. Es wird zur viva vox evangelii, wenn es in der Kraft des Heiligen Geistes im Hinblick auf die stets neuen Fragen des jeweiligen Menschen zur Sprache gebracht wird[15]. Nur wenn das Evangelium in die konkreten Situationen hinein verkündigt wird, erschließt es sich uns in seiner Heilsbedeutung. Somit bietet die Welt nicht bloß die Möglichkeiten zur Übermittlung des Evangeliums, vielmehr hat sie auch eine hermeneutische Funktion. Es ist die Welt selbst, aus der wir teilweise ein tieferes Verständnis vom Reichtum und der Fülle des Evangeliums gewinnen.

44. Daraus ergibt sich auch, daß die Strukturen und Formulierungen, in denen das Evangelium konkrete Gestalt gewinnt, teilhaben an der geschichtlichen Bedingtheit der Welt und an ihren gesellschaftlichen und kulturellen Wandlungen. Da das Evangelium auf die eschatologische Erfüllung ausgerichtet ist, sind seine Formulierungen vorläufig und antizipatorisch zugleich. Ihre Rolle besteht darin, die Zukunft zu eröffnen, nicht sie zu verschließen. Daher erweist sich die im Heiligen Geist geschenkte Kontinuität des Evangeliums nicht allein in der Konstanz bestimmter Formeln, sondern auch in seiner Kraft, sich — in immer neuer Besinnung auf die Heilige Schrift und auf ihre Auslegung in der Geschichte der Kirche — in stets neuen Formen Geltung zu verschaffen. Das befreit auch das ökumenische Gespräch von einer unbedingten Bindung an fixierte und der Vergangenheit verhaftete Fragestellungen.

45. Dazu kommt ein weiterer Grund, die Weltbezogenheit des Evangeliums besonders zu beachten. Wir verstehen die Welt als einen globalen Lebensraum, in dem alle Faktoren sich gegenseitig beeinflussen. Die Kirche steht inmitten dieses Komplexes gegenseitig aufeinander einwirkender Bezüge, durch welche die Übermittlung des Evangeliums oft unbewußt mitgeformt wird;

[15] Vgl. Vatikanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 44.

ebenso wird umgekehrt auch die Welt durch die Übermittlung des Evangeliums beeinflußt; dies geschieht ebenfalls oft auf Wegen, deren sich weder die Welt noch die Kirche bewußt ist. In manchen Zeiten ist die indirekte Kommunikation der Kirche durch ihren Lebensstil und ihre Organisation sogar machtvoller als ihr direktes Zeugnis durch Wort, Sakrament und karitative Tätigkeit: In anderen Zeiten hingegen steht jene indirekte Wirksamkeit im Widerspruch zu dem Evangelium, das die Kirche verkündigen will. Umgekehrt kann es aber auch vorkommen, daß gewisse Aspekte des Evangeliums unbewußt und unbeabsichtigt übermittelt werden. Es ist deshalb notwendig, daß man bei der Reflexion über die Verkündigung des Evangeliums die jeweilige soziale, psychologische und politische Funktion der Kirchen in unserer Gesellschaft mitberücksichtigt. In der säkularisierten Welt wurden die Kirchen immer mehr in die private Sphäre abgedrängt; sie spielen immer weniger eine wirkungsvolle, kritische Rolle im öffentlichen Bereich, obwohl das von ihnen verkündete Evangelium das gesamte Leben betrifft. Mindestens einer der Gründe für dieses Versagen ist darin zu suchen, daß die Kirchen mit vielen Lebens- und Organisationsformen belastet sind, die in der Epoche der Volkskirchen richtig gewesen sein mögen, jedoch in unserer zunehmend entchristlichten Gesellschaft unbrauchbar, wenn nicht sogar schädlich sind. Es bedarf einer tieferen Wandlung, damit unsere Kirchen zu Gemeinschaften werden, in denen die geeigneten institutionellen und geistigen Voraussetzungen zur konkreten Verwirklichung echter Freiheit, Menschenwürde und Einheit unter ihren Mitgliedern bestehen. Indem die Kirche alle Ideologien und Formen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens ihres Absolutheitsanspruchs entkleidet, kann sie wirksamer zu einer Öffnung der Welt auf die Zukunft hin beitragen. Die Kirche muß durch ihre ganze Existenz, und nicht bloß ihre Erklärungen und Programme, die unmenschlichen Aspekte der Gesellschaft aufzeigen.

46. Die ökumenische Bedeutung dieser Erwägungen liegt offen zutage. Die Weltbezogenheit des Evangeliums verweist auf die Notwendigkeit neuer Strukturen unserer Kirchen. Es wurde überlegt, ob innerhalb der charismatischen Gesamtstruktur der Kirche sich die Funktion der Amtsträger nicht in neuer Weise ordnen und verstehen läßt und darin das allgemeine Priestertum

der Gläubigen neu Bedeutung gewinnt. Die Aufgabe gegenüber der Welt erfordert einen Raum der Freiheit und der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche. Solche neuen Strukturen schaffen Möglichkeiten zum Abbau der stärksten Hindernisse für die Einheit; denn angesichts der fortschreitenden Überwindung doktrinärer Kontroversen sind es strukturelle Probleme, welche weithin für die weiterdauernde Trennung unserer Kirchen verantwortlich sind. Damit leiten die Überlegungen zur Weltbezogenheit des Evangeliums über zu den Fragen des Amtes in der Kirche.

III. *Evangelium und kirchliches Amt*[16]

A. Der gemeinsame Ausgangspunkt

47. Die Frage nach dem kirchlichen Amt, seiner Stiftung, seiner Stellung in der Kirche und seines rechten Verständnisses stellt eine der wichtigsten offenen Fragen zwischen Lutheranern und Katholiken dar. Hier konkretisiert sich die Frage nach der Stellung des Evangeliums in und über der Kirche. Es geht also um die Konsequenzen, die sich aus der Lehre von der Rechtfertigung für das Verständnis des Amtes ergeben.
48. Lutheraner und Katholiken sind gemeinsam der Überzeugung, daß wir das Heil ausschließlich der ein für allemal geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus, wie sie im Evangelium bezeugt wird, verdanken. Zum Werk der Versöhnung gehört aber auch der Dienst der Versöhnung[17]. Das Zeugnis des Evangeliums hat als Voraussetzung, daß es Zeugen des Evangeliums gibt[18]. Das Zeugnis für Christus ist der Kirche als ganzer aufgetragen; die Kirche ist als ganze das priesterliche Volk Gottes[19].

[16] Die bislang ausführlichste Behandlung dieser Problematik innerhalb eines Gesprächs zwischen Katholiken und Lutheranern hat in Nordamerika stattgefunden. „Eucharist and Ministry, Lutherans and Catholics in Dialogue", IV, New York: USA National Committee of the Lutheran World Federation; Washington: U.S. Catholic Conference, 1971.
[17] 2 Kor 5, 18.
[18] Röm 10, 14-17.
[19] Vgl. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 10-12; Dekret über das Laienapostolat, 2 und 3; Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation, WA 6, 407; vgl. weiter WA 38, 247.

Als creatura et ministra verbi steht sie jedoch unter dem Evangelium und hat in ihm ein übergeordnetes Kriterium. Sie hat ihren Dienst am Evangelium zu tun durch die Verkündigung des Wortes, durch die Spendung der Sakramente sowie durch ihr ganzes Leben.
49. Da die Kirche als das wandernde Gottesvolk ihr eschatologisches Ziel jedoch noch nicht erreicht hat, ist sie in dieser Zwischenzeit des Schon-jetzt und Noch-nicht auf Dienste, Strukturen und Ordnungen angewiesen, welche der Vergegenwärtigung der Heilstat Gottes in Christus zu dienen haben.
50. Die rechte Bestimmung des Verhältnisses zwischen diesem der gesamten Kirche aufgetragenen Dienst und dem besonderen kirchlichen Amt stellt sowohl für die Lutheraner wie für die Katholiken ein Problem dar. Beide stimmen aber darin überein, daß das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht. Sie stimmen außerdem darin überein, daß das Amt nur insofern Christus und sein Gegenüber zur Gemeinde repräsentiert, als es das Evangelium zum Ausdruck bringt. Beide müssen sich prüfen, wie die kritische Überordnung des Evangeliums in ihrer Praxis wirksam gewährleistet ist.

B. Die Normativität des Ursprungs

51. Das Neue Testament bezeugt den dargestellten Sachverhalt auf vielfältige Weise. Als besonders bedeutsam und hilfreich für unsere heutige Problematik erweist sich der Begriff des Apostolischen sowie die charismatische Struktur der Gemeinden, wie sie uns vor allem in paulinischen Briefen begegnet[20].
52. Nach neutestamentlichem Zeugnis sind die Apostel vom Herrn selbst als Zeugen seiner Auferstehung ausgesandt[21]. Der Apostolat im strikten Sinne ist nicht übertragbar. Die Apostel gehören zur Gründungszeit der Kirche[22], sind von fundamentaler Bedeutung für die Kirche[23] und können — zusammen mit den christlichen Propheten — als das Fundament der Kirche bezeichnet werden[24]. Die Kirche ist apostolisch, insofern sie auf

[20] 1 Kor 12, 7-11; 28-30; Röm 12, 6-8; vgl. Eph 4, 7-12.
[21] 1 Kor 9, 1; Apg 1, 22.
[22] 1 Kor 15, 7.
[23] 1 Kor 3, 10 ff.
[24] Eph 2, 20; vgl. Offb 21, 14.

diesem Fundament steht und im apostolischen Glauben bleibt. Kirchliches Amt, kirchliche Lehre und kirchliche Ordnungen sind apostolisch, insofern sie das apostolische Zeugnis weitergeben und aktualisieren.

53. Der auf die Apostel zurückgehende Auftrag der Gesamtkirche vollzieht sich durch eine Vielfalt von Charismen. Diese sind Manifestationen des Heiligen Geistes und geben uns Anteil an Sendung und Dienst Jesu Christi[25]. Deshalb kommen die Charismen nicht nur einer bestimmten Gruppe in der Kirche zu und sind nicht nur auf die Ämter beschränkt[26]. Sie erweisen ihre Echtheit darin, daß sie Christus bezeugen[27], füreinander da sind und so der Einheit und der Auferbauung des Leibes Christi dienen[28]. Deshalb sind die Charismen konstitutiv für die Ordnung und Struktur der Kirche. Das Evangelium kann nur bewahrt werden im Miteinander und im — manchmal auch spannungsreichen — Zueinander der verschiedenen Charismen und Dienste[29].

54. Schon früh kennt das Neue Testament besondere Dienste und Dienstämter[30]. Sie wurden zumindest teilweise als Charismen betrachtet[31]. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen jedoch für die verschiedenen Kirchengebiete und Zeiten recht unterschiedliche Gemeindefunktionen, Dienste und Ordnungen, welche in der späteren Kirchengeschichte nur teilweise aufgegriffen wurden; teilweise wurden sie später neu interpretiert (vgl. die Presbyter, Episkopen, Diakone). Diese Dienste und Ordnungen sind in vorgegebene geschichtliche (jüdische, hellenistische u.a.) Strukturen eingebettet. Hieran zeigt sich, daß bei aller Kontinuität ihrer Grundstruktur die Geschichtlichkeit zum Wesen der kirchlichen Ämter und Gemeindeordnungen gehört. Das Evangelium, wie es uns die Schrift bezeugt, kann nur in lebendiger Beziehung mit den jeweils gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten Kriterium für die kirchliche Ordnung sein.

[25] Vgl. 1 Kor 12, 4-6.
[26] Vgl. 1 Kor 12, 7-11; Röm 12, 3.
[27] Vgl. 1 Kor 12, 3.
[28] Vgl. Röm 12, 3-8; Eph 4, 11-16.
[29] Vgl. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 12.
[30] Vgl. 1 Thess 5, 12; Phil 1, 1.
[31] Vgl. 1 Kor 12, 28.

Ordnungen des Neuen Testaments sind deshalb weithin als Modelle zu betrachten, die für immer neue Aktualisierungen offen sind.

C. Die geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Strukturen

55. Im Laufe der Kirchengeschichte haben sich in Verständnis und Ausformung des Amtes erhebliche Veränderungen und Entwicklungen vollzogen, welche uns erst in jüngster Zeit durch das Studium der Geschichte voll zu Bewußtsein gekommen sind. So hat sich etwa die Dreiteilung des Amtes in Episkopat, Presbyterat und Diakonat erst im 2. Jahrhundert endgültig herausgebildet; das Verhältnis von lokaler und universaler Kirche, von bischöflicher Kollegialität und Primat hat sich zwischen dem 1. und 2. Jahrtausend wesentlich verschoben. Die verschiedenen Kirchen haben teilweise unterschiedliche neutestamentliche Modelle zur Entfaltung gebracht.

56. Diese Einsichten in die Geschichtlichkeit der Kirche, verbunden mit einem neuen Verständnis vom eschatologischen Wesen der Kirche hat auch zu Veränderungen im theologischen Verständnis des kirchlichen Amtes geführt. Obwohl das Amt konstitutiv zur Kirche gehört und auch eine bleibende Grundstruktur hat, können doch die konkreten Ausprägungen, die in einer bestimmten Zeit zum rechten Vollzug kirchlicher Sendung nötig und wichtig waren, in anderen Situationen von keinem oder geringem Wert sein. Dies ermöglicht es uns, auch heute Umstrukturierungen ins Auge zu fassen, um dadurch der neuen Situation zu entsprechen. Dabei können alte Strukturen (z.B. der Diakonat) erneuert und neue Strukturen sichtbar werden. Dabei muß heute besonders die prophetische Funktion der Kirche der Welt gegenüber auf ihre Konsequenzen für die Strukturen der Kirche bedacht werden. Die Ausübung dieser prophetischen Funktion erfordert einen Raum der Freiheit und der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche.

D. Das Verständnis der apostolischen Sukzession

57. Die Grundintention der Lehre von der apostolischen Sukzession ist es, daß die Kirche in allem geschichtlichen Wandel ihrer Verkündigung und ihrer Strukturen zu jeder Zeit an ihren

apostolischen Ursprung verwiesen ist. Im einzelnen stellt sich uns heute diese Lehre jedoch verwickelter dar als früher. Im Neuen Testament und in der frühen Väterzeit wurde der Akzent offensichtlich mehr auf das inhaltliche Verständnis der Sukzession in der apostolischen Lehre gelegt. In diesem Sinne steht die gesamte Kirche als die ecclesia apostolica in der apostolischen Sukzession. Innerhalb dieser ist die Sukzession im speziellen Sinn: die Sukzession der ununterbrochenen Kette der Amtsübertragung zu sehen. Sie war in der frühen Kirche primär bei der Abwehr von Irrtümern ein Zeichen für die unverletzte Übertragung des Evangeliums und Zeichen der Einheit im Glauben. In diesem Sinne versuchen heute die Katholiken die apostolische Sukzession des Amtes wieder tiefer zu verstehen. Von lutherischer Seite kann diese Bedeutung einer besonderen Sukzession eingeräumt werden, wenn die Sukzession der Lehre als das Vorrangige anerkannt wird und wenn die ununterbrochene Kette der Amtsübertragung nicht als eine ipso facto sichere Garantie der Kontinuität der rechten Evangeliumsverkündigung betrachtet werden muß.

58. Von ökumenischer Bedeutung kann auch der Hinweis sein, daß die katholische Tradition einzelne Fälle der Ordination von Priestern durch Priester kennt, welche als gültig anerkannt werden. Es ist zu klären, inwiefern damit die Möglichkeit einer presbyteralen Sukzession offen bleibt[32].

E. Zur Neuinterpretation der traditionellen Lehre vom Amt

59. Es ist uns heute ein besseres Verständnis verschiedener traditioneller Elemente der beiderseitigen Tradition in der Lehre vom Amt möglich. Wir sehen klarer als früher, daß die Frage, ob die Ordination ein Sakrament ist, hauptsächlich terminologischer Art ist. Die Katholiken verstehen unter Ordination ein Sakrament, das den Amtsträger gnadenhaft für den Dienst an anderen ausrüstet. Die Lutheraner begrenzen üblicherweise den

[32] Vgl. C. Baisi, Il Ministro straordinario degli ordini sacramentali, Roma, 1935; Y. Congar, Heilige Kirche, Stuttgart 1966, 285-316; P. Fransen, in Sacramentum Mundi IV, 1969, 1270 f.; W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen, in Tübinger Theol. Quartalschrift 151 (1971) 97-109.

Gebrauch des Wortes „Sakrament" auf Taufe und Abendmahl (bisweilen auch Absolution)[33]. Faktisch geschieht aber die Übertragung des Amtes in beiden Kirchen auf ähnliche Weise: durch Handauflegung und Anrufung des Heiligen Geistes um seine Gaben für die rechte Ausübung des Dienstes. So ergibt sich trotz aller noch bestehenden Unterschiede eine sachliche Konvergenz.

60. Eine gewisse Annäherung läßt sich auch durch einen Wandel im katholischen Verständnis des „priesterlichen Charakters" feststellen. Im ursprünglich augustinischen Verständnis ging es um die äußere Berufung und Ordination zum öffentlichen Amt der Kirche. Später jedoch ging man dazu über, diesen „Charakter" als innerliche Qualifikation der Person zu verstehen, und in diesem Sinne wurde er von den Reformatoren verworfen. In Abwehr eines einseitigen metaphysischen Verständnisses legen heute viele katholische Theologen Gewicht auf eine stärkere funktionale und damit den Lutheranern annehmbarere Auffassung. Auch die Lutheraner besitzen insofern in der Praxis eine Entsprechung zur katholischen Lehre vom „priesterlichen Charakter", als sie die Ordination nicht wiederholen. In beiden Kirchen wird freilich auch das Problem gesehen, wie die Überordnung des Evangeliums in den geschichtlich gewordenen Amtsstrukturen effektiv zur Geltung kommen kann.

61. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in neuer Weise als grundlegende Aufgabe des Priesters die Verkündigung des Evangeliums betont. Auch hinsichtlich der Verwaltung der Sakramente wird Nachdruck darauf gelegt, daß es um Sakramente des Glaubens geht, der aus dem Wort geboren und durch das Wort genährt wird[34]. Nach lutherischem Bekenntnis ist es Aufgabe des Amtes, das Evangelium zu verkündigen und die Sakramente dem Evangelium gemäß zu verwalten, so daß dadurch der Glaube geweckt und gestärkt wird[35]. Gegenüber einer früheren einseitigen Betonung der Verkündigung sind die Sakramente in den lutherischen Kirchen heute stärker in das geistliche Leben der Gemeinden einbezogen worden.

[33] Vgl. Confessio Augustana XIII und Apologia Confessionis Augustanae XIII.

[34] Vatikanum II, Dekret über Dienst und Leben der Priester, 4.

[35] Vgl. Confessio Augustana V; VII.

62. Aufgrund dieser Feststellungen erscheint es notwendig zu prüfen, ob die noch bestehenden Unterschiede in diesen und anderen Fragen notwendig als kirchentrennende Glaubensunterschiede beurteilt werden müssen oder ob sie nicht auch als Ausdruck einer unterschiedlichen Denkweise verstanden werden können. Während die Lutheraner mehr den je aktuellen Charakter des Heilsgeschehens betonen, geht es der katholischen Tradition mehr um die metaphysischen Implikationen solcher Heilsaussagen. Beide Weisen des Denkens schließen sich nicht notwendig aus, sofern sie sich nicht in sich verschließen und sich an der kritischen Norm des Evangeliums orientieren.

F. Die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter

63. Die katholischen Teilnehmer sind überzeugt, daß sie im Licht der neueren biblischen und historischen Erkenntnisse wie aufgrund der ökumenischen Erfahrung vom Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen die traditionelle Verwerfung der Gültigkeit des lutherischen Amtes neu überdenken müssen. Die Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer kirchlicher Gemeinschaften, wie sie im Vatikanum II ausgesprochen wurde[36], kann theologisch als erster Schritt zur Anerkennung des Amtes dieser Kirchen interpretiert werden. Außerdem scheint ihnen der Hinweis bedenkenswert, das Amt der lutherischen Kirchen sei durch pneumatischen Aufbruch in einer Notsituation entstanden. Das Überdenken der Lehre von der apostolischen Sukzession und die Erwägungen über eine charismatisch entstandene Beauftragung sowie eine presbyterale Sukzession scheinen eine Korrektur des traditionellen Standpunktes zuzulassen. Deshalb bitten die katholischen Mitglieder die zuständigen Autoritäten in der Römisch-katholischen Kirche zu bedenken, ob nicht das Drängende der ökumenischen Situation, welches dem Willen Christi zur Einheit entspricht, verlangt, daß die Römisch-katholische Kirche die Frage der Anerkennung des lutherischen Amtes ernsthaft prüft.

64. Die Frage der Anerkennung des Amtes stellt sich für die Lutheraner anders, weil sie das Vorhandensein des kirchlichen

[36] Vgl. Dekret über den Ökumenismus, 3 f; 19.

Amtes in der Römisch-katholischen Kirche niemals geleugnet haben. Nach lutherischem Bekenntnis existiert Kirche überall dort, wo das Evangelium rein verkündet und die Sakramente recht gespendet werden[37]. Die lutherischen Bekenntnisschriften lassen keinen Zweifel daran, daß die eine Kirche niemals aufgehört hat zu existieren, und sie betonen auch den kirchlichen Charakter der römisch-katholischen Gemeinschaft. Ferner ist durch die Veränderungen im Verständnis und in der Praxis des römisch-katholischen Amtes, besonders durch die stärkere Betonung des ministerium verbi, die Kritik der Reformatoren weithin gegenstandslos geworden. Das Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums in der Welt sollte auch die lutherischen Kirchen dazu drängen, die Frage einer ausdrücklichen Anerkennung des Amtes der Römisch-katholischen Kirche ernsthaft zu prüfen. Aufgrund der festgestellten Gemeinsamkeiten im Evangeliumsverständnis, das für die Verkündigung, Sakramenteverwaltung und liturgische Praxis entscheidende Wirkungen hat, meinen die Lutheraner, daß schon jetzt gelegentliche Kanzelgemeinschaft und gelegentliche gemeinsame eucharistische Feiern befürwortet werden können[38].

IV. *Evangelium und kirchliche Einheit*

65. Die Kommission konnte das Problem der kirchlichen Einheit nicht umfassend behandeln. Sie beschränkte sich auf einige ihr im Rahmen ihres Themas wichtig erscheinende Aspekte.

A. Die Frage des päpstlichen Primats

66. Als besonderes Problem ergab sich hierbei für das Verhältnis von Lutheranern und Katholiken die Frage des Primats des Papstes. Von katholischer Seite wurde auf die Ansätze dieser Lehre im biblischen Zeugnis von der besonderen Stellung des Petrus sowie auf das unterschiedliche Verständnis des Primats im 1. und 2. Jahrtausend hingewiesen. Durch seine Lehre von der Kollegialität des Episkopats hat das 2. Vatikanische Konzil

[37] Vgl. Confessio Augustana VII.
[38] Vgl. Nr. 68-74 dieses Berichts.

den Primat in einen neuen Interpretationshorizont gestellt und dadurch ein weitverbreitetes einseitiges und isoliertes Verständnis verhindert. Der Jurisdiktionsprimat muß als Dienst an der Gemeinschaft und als Band der Einheit der Kirche verstanden werden. Dieser Dienst an der Einheit ist vor allem ein Dienst an der Einheit im Glauben. Das Amt des Papstes schließt auch die Aufgabe ein, für die legitimen Verschiedenheiten der Ortskirche Sorge zu tragen. Die konkrete Gestalt dieses Amtes kann den jeweiligen geschichtlichen Bedingungen entsprechend sehr variabel sein. Von lutherischer Seite wurde anerkannt, daß keine Ortskirche, weil sie Manifestation der Universalkirche ist, sich isolieren kann. In diesem Sinne wird die Wichtigkeit eines Dienstes an der Gemeinschaft der Kirchen gesehen und zugleich auf das Problem hingewiesen, welches durch das Fehlen eines solchen wirksamen Dienstes an der Einheit für die Lutheraner entsteht. Es wurde deshalb das Amt des Papstes als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirchen nicht ausgeschlossen, soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird[39].

67. Kontrovers zwischen Katholiken und Lutheranern blieb jedoch die Frage, ob der Primat des Papstes für die Kirche notwendig ist oder ob er nur eine grundsätzlich mögliche Funktion darstellt. Man stimmte jedoch darin überein, daß die Frage einer Abendmahlsgemeinschaft und die Frage einer gegenseitigen Anerkennung des Amtes nicht unbedingt von einem Konsens in der Frage des Primats abhängig gemacht werden kann[40].

B. Interkommunion

68. Die Gemeinschaft in der Eucharistiefeier ist ein wesentliches Zeichen der Kircheneinheit[41]. Darum ist für alle, die nach Einheit der Kirche suchen, das Bemühen um Abendmahlsgemeinschaft zentral.

69. In unserer Zeit stellt sich das Problem der Abendmahlsgemeinschaft bzw. Interkommunion in neuer Weise. Die gegenseitige Anerkennung der Kirchen ist vorangeschritten, und die

[39] Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Berlin 1930, S. 463 f.

[40] Vgl. Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus, 15.

[41] 1 Kor 10, 17.

Kirchen sind sich viel stärker ihrer gemeinsamen Aufgabe der Welt gegenüber bewußt geworden. Mancherorts haben Gläubige unserer Kirchen gemeinsam den Abendmahlstisch besucht und sind der Überzeugung, darin die Gemeinschaft im Herrn wiedergefunden zu haben. Wir sind uns darüber im klaren, daß manchmal unüberlegtes und geistlich unverantwortliches Vorgehen einer endgültigen Lösung im Wege stehen. Die verschiedenen Experimente einer gemeinsamen Feier des Abendmahls sind jedoch auch Zeichen für den Ernst der Frage und drängen nach weiterer theologischer und kirchenrechtlicher Klärung. Die kirchlichen Amtsträger haben dieser Situation gegenüber eine vielfache Verantwortung: Sie müssen darauf bedacht sein, daß der Vollzug des Abendmahls nicht vom Bekenntnis zu Christus und seiner eucharistischen Gegenwart und von der Gemeinschaft der Kirche getrennt wird; sie werden jedoch auch darauf achten müssen, dem Wirken des Geistes nicht zu widerstehen, sondern mit helfenden Weisungen der Gemeinde der Gläubigen voranzugehen in der Hoffnung auf die Wiedervereinigung aller getrennten Christen.

70. Es wurde uns deutlich, daß die hier sich stellenden Fragen und sich anbietenden Lösungsversuche noch eingehende Untersuchung verlangen. Dennoch zeichnen sich zumindest Richtungen zur Beantwortung dieser Fragen ab. Es bestand Übereinstimmung darin, daß die gemeinsame Taufe ein wichtiger Ausgangspunkt für die Frage nach eucharistischer Gemeinschaft ist[42]. Sie ist zwar nicht die einzige Voraussetzung voller Abendmahlsgemeinschaft, sollte uns aber dazu zwingen, die Frage zu überprüfen, ob einmal entstandener Ausschluß bestimmter Gemeinschaften getaufter Christen heute noch zu recht besteht.

71. Obwohl innerhalb der katholischen Kirche in dieser Sache erhebliche Meinungsunterschiede bestehen, weist man katholischerseits darauf hin, daß keine exklusive Identität besteht zwischen der einen Kirche Christi und der Römisch-katholischen Kirche[43]. Diese eine Kirche Christi realisiert sich in analoger Weise auch in anderen Kirchen. Das bedeutet zugleich, daß die Einheit der Römisch-katholischen Kirche nicht vollkommen ist, sondern sie der vollkommenen Einheit der Kirche entgegen-

[42] Vgl. Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus, 3.

[43] Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 8.

strebt. In diesem Sinne leidet auch die Eucharistiefeier in der katholischen Kirche an Unvollkommenheit. Zum vollkommenen Zeichen der Einheit der Kirche wird sie erst, wenn alle, die durch die Taufe grundsätzlich zum Abendmahl des Herrn geladen sind, wirklich daran teilnehmen können.

72. Lutherischerseits betont man, daß die Abendmahlspraxis der getrennten Kirchen sich daran orientieren muß, was der Dienst der Versöhnung an den Menschen von der Kirche fordert. Denn das Abendmahl ist von dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn den Menschen geschenkt, damit sie in seine Gemeinschaft aufgenommen und dadurch gerettet werden. Eine Abendmahlsfeier, an der glaubende Getaufte nicht teilnehmen dürfen, leidet an einem inneren Widerspruch und erfüllt deshalb schon in ihrem Ansatz die ihr vom Herrn gestellte Aufgabe nicht. Denn Abendmahl ist Annahme der Menschen zur Versöhnung durch das Erlösungswerk Jesu Christi.

73. Aus diesen Überlegungen heraus ergeben sich für Lutheraner und Katholiken praktische Konsequenzen. Alle Schritte der Kirchen müssen von dem ernsten Bemühen bestimmt sein, der Einheit der Kirchen näherzukommen. In der Anomalie unserer heutigen kirchlichen Trennungen wird diese Einheit nicht auf einmal hergestellt werden können. Es gilt einen Weg sukzessiver Annäherung zu gehen, auf dem verschiedene Stadien möglich sind. Schon jetzt ist zu befürworten, daß die kirchlichen Autoritäten aufgrund der schon vorhandenen Gemeinsamkeiten in Glauben und Sakrament und als Zeichen und Antizipation der verheißenen und erhofften Einheit gelegentliche Akte der Interkommunion (etwa bei ökumenischen Anlässen, in der Mischehenseelsorge) ermöglichen. Die Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt bildet noch eine Schwierigkeit für wechselseitige Interkommunionsvereinbarungen. Jedoch darf die Verwirklichung eucharistischer Gemeinschaft nicht ausschließlich von der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes abhängig gemacht werden.

74. Bei dieser Frage ist zu bedenken, daß die pastorale Verantwortung die Kirchenleitungen dazu verpflichten kann, in der Interkommunionsfrage so zu verfahren, daß die Gläubigen nicht verwirrt werden. Die pastorale Verantwortung verlangt aber auch, der Situation derjenigen Gläubigen Rechnung zu

tragen, welche unter der Not der Trennung besonders leiden oder aus Überzeugung meinen, in gemeinsamen Abendmahlsfeiern Gemeinschaft in Christus suchen zu müssen. Gemeinsam wird darauf hingewiesen, daß eine Lösung der Interkommunionsfrage zwischen Katholiken und Lutheranern das Bemühen um Gemeinschaft mit anderen Kirchen nicht aus dem Auge verlieren darf.

75. Die Mitglieder der Kommission können am Ende ihrer Arbeit nur in dankbarer Freude auf die Erfahrung dieser echt brüderlichen Begegnung zurückblicken. Auch die Auseinandersetzung mit gegensätzlichen Überzeugungen und Meinungen ließ uns unsere tiefe Gemeinschaft und unsere gemeinsame Verantwortung für unser gemeinsames christliches Erbe nur umso mehr empfinden. Freilich ist den Mitgliedern auch die Schwierigkeit des Wegs zur vollen Kirchengemeinschaft zum Bewußtsein gekommen. Dieser kann nur gefunden werden, wenn sich beide Kirchen in aller Demut und Ehrlichkeit der Frage nach der Wahrheit des einen Evangeliums von Jesus Christus zu stellen suchen. Die Begegnung mit dem sein Evangelium immer neu zusprechenden Herrn ist mehr als ein rationaler Vorgang. Deshalb wird auch die gemeinsame theologische Anstrengung in einen geistlichen Lebensvollzug hineingenommen werden müssen. Dieser geistliche Begegnungsvorgang sollte so weit wie möglich immer mehr ein gemeinsamer werden, da der Herr ja sein Wort im Geiste dort zuspricht und wirkmächtig sein läßt, wo „zwei oder drei" in seinem „Namen versammelt sind" [44] und „einmütig um etwas bitten" [45].

Der Bericht ist von den Mitgliedern der Studienkommission unterzeichnet worden.

Katholische Mitglieder

Prof. Dr. J. A. Fitzmyer, USA
Prof. Dr. W. Kasper, Deutschland (kath. Vorsitzender)
Bischof H. L. Martensen, Dänemark (mit Sondervotum)
Prof. Dr. E. Schillebeeckx, OP, Holland
Prof. Dr. H. Schürmann, Deutschland (mit Sondervotum)

[44] Vgl. Mt 18, 20.
[45] Vgl. Mt 18, 19.

Prof. Dr. A. Vögtle, Deutschland (mit Sondervotum)
Prof. Dr. J. L. Witte, SJ, Rom (mit Sondervotum)

Lutherische Mitglieder

Prof. D. H. Conzelmann, Deutschland (mit Sondervotum)
Prof. Dr. G. A. Lindbeck, USA
Prof. Dr. Dr. W. Lohff, Deutschland
Prof. Dr. E. Molland, Norwegen (luth. Vorsitzender)
Prof. Dr. P.-E. Persson, Schweden
Prof. Dr. K. Stendahl, USA
Prof. Dr. G. Strecker, Deutschland

Sondervotum von Bischof Martensen und A. Vögtle

Eucharistie und kirchliches Amt können nach katholischem Glaubensverständnis schlechthin nicht getrennt werden. Auch im Ausnahmefall kann es eine Eucharistiefeier ohne Amt nicht geben, genauso wie es eine Eucharistie ohne Gemeinschaftsbezug nie geben kann.

Obwohl die Verwirklichung eucharistischer Gemeinschaft, wie es Nr. 73 heißt, *nicht ausschließlich* von der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes abhängig gemacht werden kann, gehört eine solche Anerkennung doch wesentlich und notwendigerweise zu einer von der katholischen Kirche anerkannten Eucharistiefeier und darf nie fehlen.

Es ist deshalb den katholischen Kirchenautoritäten nicht anzuraten, unabhängig von der Frage der Amtsanerkennung den Katholiken bei besonderen Anlässen zu erlauben, bei nichtkatholischen Gottesdiensten das heilige Abendmahl zu empfangen.

Sondervotum von Heinrich Schürmann

Da ich an der 3. Sitzung der Studienkommission vom 4. bis 8. Mai in Nemi über die „Strukturen der Kirche" (vgl. Nr. 5) sowie an der 5. Sitzung vom 21. bis 26. Februar 1971 in San Anton/Malta und den dortigen Beratungen und der Abstimmung über den Schlußbericht (vgl. Nr. 6) nicht teilnehmen

konnte, erläuterte ich, welches Verständnis der „Bitte" von Nr. 63 und der „Empfehlung" von Nr. 73 meine Unterschrift deckt:
„Das" — einheitlich verstandene und gewertete (!) — „lutherische Amt" dürfte es in der Wirklichkeit der heutigen lutherischen Kirchen bzw. im lutherischen Weltbund nicht geben (vgl. den Schlußsatz von Nr. 11). Deshalb scheint mir die „Bitte, . . . die Frage der Anerkennung des lutherischen Amtes ernsthaft zu prüfen" (Nr. 63), den Wunsch einzuschließen, es möchte in den lutherischen Kirchen hinsichtlich der Lehre vom Amt zu einer größeren verbindlichen Einmütigkeit — etwa wie in vorstehendem Bericht — kommen.
Die in Nr. 73 ausgesprochene „Empfehlung" an die kirchlichen Autoritäten vermag ich im Kontext der dort ausgesagten „Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt" und der in Nr. 74 betonten „pastoralen Verantwortung der Kirchenleitungen" nur im Sinne einer auf die genannten Fälle „begrenzten Zulassung" zur eigenen Abendmahlsfeier zu verstehen.

Sondervotum von J. L. Witte, SJ

Mit dem Bericht der evang.-lutherisch und römisch-katholischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" bin ich einverstanden mit folgender Einschränkung bezüglich Nr. 73 (wogegen ich schon während der Schlußsitzung auf Malta gewisse Vorbehalte vorgebracht habe):
Angesichts der „Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt", scheint mir die „Befürwortung, daß die kirchlichen Autoritäten . . . gelegentliche Akte der Interkommunion (im Sinne der „gegenseitigen Zulassung" — W.) . . . ermöglichen", eine wissenschaftlich und pastoral verfrühte Empfehlung von katholischer Seite zu sein (Zitate aus Nr. 73). Ich bin der Überzeugung, daß in der heutigen Situation die Kommission katholischerseits nicht mehr hätte aussprechen sollen als die Befürwortung, daß die kirchlichen Autoritäten, aufgrund der schon vorhandenen Gemeinsamkeiten im Glauben und Sakrament und als Zeichen und Antizipation der verheißenen und erhofften Einheit, *gelegentliche Akte der begrenzten Zulassung zur eigenen Abendmahlsfeier* (etwa bei ökumenischen Anlässen; in der Mischehenseelsorge) ermöglichen.

Sondervotum von Hans Conzelmann

Wenn ich nach langem Bedenken den Bericht der Kommission unterzeichne, so tue ich das, weil ich ihre Arbeit für gut, nützlich und fortsetzenswert halte.
Die Unterschrift bedeutet nicht, daß ich mich mit den theologischen Anschauungen identifiziere, die in den „lutherischen Partien" des Berichts erscheinen:
1. In manchen Punkten besteht keine einheitliche, „lutherische" Meinung, z.B. über Wesen und Bedeutung des Kirchenrechts, des Apostelamts, darüber hinaus des Amtes überhaupt, der Ordination usw.
2. Zeitgenössische Strömungen sowohl im Kirchenvolk als auch speziell in der nachwachsenden Generation der Theologen sollten m.E. stärker berücksichtigt werden, z.B. die Forderung der Freigabe oder sogar Abschaffung der Kindertaufe.
3. Manchen Aussagen meine ich aus theologischen Gründen direkt widersprechen zu müssen, so der historischen Relativierung der Wahrheitsfrage (Nr. 24; Nr. 27; Nr. 63), ferner Aussagen wie Nr. 29 Satz 2. Ich halte es für meine Pflicht, die Kommission über diese Vorbehalte zu informieren. Denn in den Auseinandersetzungen, die der Veröffentlichung des Berichts folgen werden, kann und werde ich mich mit der Arbeit der Kommission solidarisch erklären, muß mir aber für die theologische Argumentation die Freiheit vorbehalten — sowohl gegenüber lutherischen Thesen als auch für die Kritik an katholischen Positionen. Diese Auseinandersetzungen würden m.E. gefördert, wenn auch Unterlagen des Berichts der Öffentlichkeit zugänglich gemacht würden.

Register

Abendmahl (s. Eucharistie)
Allgemeines Priestertum 159
Amt (kirchliches) 15, 21 f, 26, 31, 35, 39 f, 42 f, 48, 53, 69, 71 f, 77, 83, 113, 117, 140, 145, 160, 174
— Anerkennung 15, 23, 31 f, 67, 83 f, 89, 96, 166 f, 170, 172
— Strukturen und Formen 72, 94
Apostel 39, 72, 161
Apostolizität 116
Autorität in der Kirche 43, 48, 68
Bekenntnis (-schriften) 18, 24, 40, 45, 58, 60, 76, 98, 102, 111, 120 ff, 125
Bibel (s. Heilige Schrift)
Charisma 162
Charakter indelebilis 40, 42 f, 74, 81, 118, 165
Dogma 18 f, 40, 47
Eucharistie (Abendmahl) 15, 21 ff, 29, 31, 42 f, 57, 63 f, 67, 76, 83, 91, 98, 130, 165
Eschatologische Bezüge 19, 48 f, 156, 158
Evangelium 14, 25, 32, 45, 48, 55, 66, 113, 145 f, 148, 154
Freiheit 15, 57
Gegenwart Christi (s. auch Realpräsenz) 62, 64, 104, 112
Geschichte 40, 157
Gespräche, bilaterale 9, 11 f, 28
Gnade 20, 147
Heiliger Geist 64 f, 84, 100, 104, 113, 115, 117, 123, 150 f, 158, 162
Hierarchie der Wahrheiten 19, 48, 50, 53, 151 f
Interkommunion (Abendmahlsgemeinschaft) 15, 21 ff, 31 ff, 67 f, 96, 109, 141, 168 ff, 173
Ius divinum et humanum 24 ,88, 154

Kirchengemeinschaft 8, 23, 27, 32, 34, 37, 44, 94, 96
Konsekration 106
Konzile
Florentinum (1439) 82
Tridentinum (1545-1563) 19, 47, 58, 60, 62, 82, 86, 100, 131, 137, 139
Vatikanum I (1869/70) 24, 47
Vatikanum II (1962-1965) 7, 11, 16, 38, 50, 74, 78 f, 87, 102, 107, 126, 132, 135, 144, 146, 148, 165 ff
Kooperation 20
Lehramt 19 f, 24, 47 f, 91, 111, 147, 150
Leib und Blut Christi 61, 64
Messe 100
Meßopfer 53, 57 ff, 60, 98
Mitte des Evangeliums 14, 37, 48 f, 50 f, 53, 151
Mischehe 35, 68, 96, 170, 173
Natur 147
Nizaenum 17 ff, 42, 111, 123
Offenbarung 50
Opfer 21 ff, 30, 57, 63, 98, 102, 112, 126 f
Ordination 35, 42 f, 74, 79 ff, 86, 117, 129, 136, 141, 164 f, 174
Papst 24, 125, 147, 168
päpstlicher Primat 21 ff, 40, 66, 86 ff, 163, 167 f
Realpräsenz (s. auch Gegenwart Christi) 29, 43, 57, 60 ff, 67, 103
Recht 15, 66, 86, 154
Rechtfertigung 25, 39, 48 f, 51 ff, 66, 91, 153, 160
Sakrament 21, 42, 56, 64, 74, 80, 135
Schrift, heilige (Bibel) 19 f, 23, 38 f, 46 ff, 51, 54, 66, 113, 135, 147, 161
Strukturen der Kirche und Gemeinde 15, 24, 26, 39 f, 75, 124, 130, 155, 161 ff

Sühnopfer 42 f, 58, 101
Sukzession des Amtes 70, 78, 85
— apostolische 40, 43, 73, 75 f, 84, 117, 124, 133, 141, 163 f, 166
— bischöfliche 76 f, 129, 131
— presbyterale 78 f, 119 f, 129, 131, 164, 166
Taufe 18 ff, 35, 53, 59, 76, 82, 111, 114, 123, 165, 169
Tradition 19, 23, 25, 37, 39, 46 f, 66, 104, 149, 151
Transsubstantiation 40, 42 f, 61, 107 f, 126 f
Überlieferung 41
Unfehlbarkeit 151
Verkündigung 37, 48, 55, 74, 106, 149
Welt 14, 54 f, 145

OSKAR KÖHLER

Bewußtseinsstörungen im Katholizismus

266 Seiten, Efalin 23,— DM

Schon der Titel des Buches läßt aufhorchen. Der Verfasser beabsichtigt mit dem Titel jedoch keine Sensation. Er hat das Spannungsverhältnis von normativem kirchlichem Lehramt und wissenschaftlicher theologischer Aussagen bedeutender Katholiken vor Augen. Indem die Kirche sich der Geschichte verschloß, trat das ein, was Köhler Bewußtseinsstörungen nennt. Er will zur Heilung dieser Störungen beitragen, sammelt nicht Anklagematerial, sondern will verstehen lehren. Er bedient sich dazu einer überaus originellen, aber nichtsdestoweniger einleuchtenden Methode . . . Man legt das Buch nicht ohne Bewegung aus der Hand, als evangelischer Mensch nicht ohne ernstes Nachsinnen auch über den Weg des Protestantismus in der Welt.

DER TAGESSPIEGEL, Berlin

Wer sich über die Krise in der Katholischen Kirche eine Meinung bilden will, darf an diesem Buch nicht vorbeigehen . . .

DIE WELT, Hamburg

. . . ein Buch, das nach Meinung des Rezensenten einen guten Zentner Papier zum Thema „Krise in der Kirche" aufwiegt . . . Er weist seinen Verfasser sowohl als kenntnisreichen Historiker wie als Meister einer ebenso geschliffenen wie noblen Feder aus.

ÖSTERREICHISCHER RUNDFUNK, Wien

Durch alle Buchhandlungen

VERLAG JOSEF KNECHT · FRANKFURT A. M.

Aus unserem weiteren Verlagsprogramm:

Lukas Vischer

Ökumenische Skizzen

Beiträge und Aufsätze

Mit einem Vorwort von Bischof Oliver Tomkins

ISBN 3 87476 016 2

246 Seiten, 18,— DM

Die Erfahrung aktueller weltweiter Gemeinschaft und die Kirchengeschichte prägen diesen Band des bekannten schweizerischen reformierten Theologen. Er hat die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen seit 1960 nachhaltig beeinflußt. In den Beiträgen dieses Bandes beschäftigt er sich u. a. mit: Bekenntnis und Rezeption, Religionsfreiheit, Geistliches Amt und weltlicher Beruf, Die Zehntforderung in der Alten Kirche, Maria — Typus der Kirche und Typus der Menschheit, vor allem aber im zweiten Teil des Bandes mit der Universalität der Kirche und den ekklesiologischen Fragen der heutigen ökumenischen Bewegung.

Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft

herausgegeben von Reinhard Groscurth

ISBN 3 87476 010 3

153 Seiten, 15,— DM

Theologische und politische Veränderungen der letzten Jahre haben protestantische (und anglikanische) Kirchen untereinander enger verbunden. Beiträge von Günther Gaßmann, Harding Meyer, Lukas Vischer u. a. beschäftigen sich mit Möglichkeiten und Problemen von Kirchenunionen. Der Band nennt vollzogene und geplante Unionen, er bietet die erste Darstellung dieses Themenkreises.

Verlag Otto Lembeck,
6 Frankfurt am Main 1, Leerbachstraße 42

„Ökumenische Perspektiven", herausgegeben von den Professoren Marc Lienhard und Harding Meyer, erscheint im Auftrag des Instituts für ökumenische Forschung, Straßburg.

Band 1:

Die Zukunft des Ökumenismus

Bischof Per Lønning, norwegischer Lutheraner, Professor Georges Casalis, reformierter Franzose, und Bernhard Häring, deutscher Katholik, deuten die heutige ökumenische Situation.

Band 2:

Marc Lienhard

Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute

Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge.

Band 3:

Harding Meyer

Luthertum und Katholizismus im Gespräch

Ergebnisse und Stand katholisch-lutherischer Dialoge in den USA und auf Weltebene.